This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600107590S

Justin

der Märtyrer.

Eine

kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie

von

Carl Semisch,

Diakonus zu Trebnitz in Schlesien.

Erster Theil.

Breslau,

Verlag von August Schulz und Komp.

1840.

110. c. 28.

Οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως
οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.

Clem. strom. 5, 1, 1, T. III. p. 2.

Πίστις μαθήσεως τελειότης.

Clem. paedag. 1, 6, 29. T. 1. p. 124.

Sr. Hochwürden

Herrn Dr. August Hahn,

Königl. Konsistorial-Rathe und ordentlichem Professor der evangelisch-theologischen Fakultät an der Universität Breslau,

Seinem

theuren Lehrer und väterlichen Freunde

widmet

diese Schrift

als ein schwaches Zeichen

dankbarer Liebe

der Verfasser.

Vorrede.

Vorliegende Schrift bildet den Anfang einer Reihe von wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen über Gegenſtände aus der älteſten Kirchen- und Dogmengeſchichte, mit welchen ſich der Verfaſſer ſeit mehrern Jahren angelegentlich beſchäftigt hat und welche er, ſo ihm Gott Leben und Geſundheit erhält, nach und nach zu veröffentlichen gedenkt. Er hat bei dieſer Veröffentlichung einen doppelten Zweck im Auge, einen kirchlichen und einen wiſſenſchaftlichen. Zunächſt möchte er durch eine möglichſt treue Darſtellung des kirchlichen Geiſtes und der kirchlichen Beſtrebungen der urchriſtlichen Vergangenheit einen, wenn auch nur geringen Beitrag zur Wiedererweckung des ächten kirchlichen Bewußtſeins und Gemeinſinnes, an welchem es zur Zeit noch immer ſehr gebricht, geben. Es iſt dem Verfaſſer nicht nur für ſeine Perſon immer ſehr wohlthuend geweſen, ſich aus dem unruhigen Treiben einer in theologiſchen Partheikämpfen zerriſſenen Gegenwart in den Schoß der glaubensſtarken und begeiſterungskräftigen Vergangenheit zu

flüchten; er hat nicht nur für seine Person aus der Beschäftigung mit dem urchristlichen Alterthume allezeit den doppelten Vortheil gewonnen, daß seine Liebe für die göttliche Wahrheit und die Trägerin derselben, die Kirche, wuchs und er eben sowohl vor der Flachheit, welche über die angebliche Vergeistigung des christlichen Lehrinhaltes dessen Geist verliert, als vor der mikrologischen Aengstlichkeit, welche nicht über den Buchstaben hinauskommt und mit dem Wegfalle eines Jota gleich das ganze Christenthum gefährdet glaubt, bewahrt wurde: sondern er hegt auch die bestimmte Ueberzeugung, daß die Wiedergeburt des kirchlichen Lebens, welcher die Gegenwart nach langer Erstarrung, unter sichtbaren Wehen, wenn auch nur allmählig, entgegenringt, um Vieles beschleunigt werden würde, wenn man noch häufiger, als es bisher geschehn ist, der urchristlichen Vergangenheit die Stelle einer Geburtshelferin einräumen wollte. Jeder Versuch, das kirchliche Leben der vornicäischen Periode in seiner Kräftigkeit und Unmittelbarkeit dem Geschlechte dieser Zeit zur Anschauung zu bringen, hat darum, vorausgesetzt, daß er nicht ganz mißlungen ist, seines Bedünkens schon an sich ein unbestreitbares Verdienst. Es kommt dabei nicht viel darauf an, ob das Lebensbild der alten Kirche in seiner Totalität oder nur nach vereinzelten Beziehungen aufgefaßt und dargestellt wird. Denn soll die Gesammtschilderung selbst auch lebenskräftig sein, so muß sie doch auch wieder individualisiren, und ist der gewählte Einzelpunkt ein wirklich hervorragendes Moment in der Entwickelung der Kirche, so wird, so muß sich an ihm auch wieder die Gesammteigenthümlichkeit der betreffenden Bildungs- und Entwickelungsstufe der Kirche abspiegeln. Außer diesem kirchlichen Interesse bestimmte den Verfasser ein wissenschaftliches Motiv zur Veröffentlichung der vorliegenden Schrift,

und wird ihn bestimmen, auch die andern, bereits vollendeten oder angefangenen Untersuchungen zu seiner Zeit zu veröffentlichen. Es ist bekannt, wie viele Seiten der ältesten Kirchengeschichte noch völlig im Dunkeln liegen, wie die alte Kirche von jeher der Befangenheit und Willkür zur Fundgrube und zum Stützpunkte der verschiedensten Meinungen hat dienen müssen, wie widersprechend und verworren namentlich die Vorstellungen über die Dogmatik der alten Kirchenlehrer sind. Dieser Verwirrung kann nach der Ansicht des Verfassers nur durch gründliche Monographieen nach und nach einiger Maßen abgeholfen werden. Werke, welche sich das ganze Gebiet der Kirchen- oder Dogmengeschichte zu dem Felde der Bearbeitung genommen haben, können hier weit weniger nützen. Denn entweder beruhn dieselben, wie es leider nur zu oft der Fall ist, auf gar keinem Quellenstudium und sind Nichts als die Lastträger verjährter Vorurtheile und die Organe einseitiger Partheizwecke, oder sie können, wenn sie auch aus genauer Quellenkenntniß hervorgewachsen sind und das Richtige geben, wegen der durch die Natur ihres Zweckes bedingten Darstellung der Wahrheit keinen genügenden Eingang verschaffen. Denn wird auch der Irrthum an sich schon durch die bloße Entgegenstellung der Wahrheit beseitigt, so bedarf es doch häufig einer direkten Gegenrede, und namentlich wo es eingewurzelte Irrthümer gilt, müssen mit der Wahrheit zugleich auch ihre Bürgen auftreten. Ja Werke, welche das Ganze der Kirchen- und Dogmengeschichte umfassen, haben, auch wenn sie sich auf unmittelbare und fortlaufende Quellenbenutzung gründen, eine gewisse Ungründlichkeit zur nothwendigen Voraussetzung, weil es auch dem eisernsten Fleiße nicht möglich ist, alle Quellenschriften zu lesen, und weil auch der größeste Scharfblick und die umsichtigste Besonnenheit bei der

Vielfältigkeit der Bilder, welche die gesammte Kirchen- und Dogmengeschichte zu zeichnen hat, nicht im Stande ist, alle wesentlichen Momente, welche zu jedem einzelnen Bilde gehören, ausfindig zu machen und zusammenzustellen. Kann es darum auch nicht für die höchste und letzte Aufgabe der kirchengeschichtlichen Darstellung angesehn werden, immer nur einzelne Pfeiler des alten, ehrwürdigen Kirchendoms aufzurichten; wird vielmehr der für den Meister zu achten sein, welcher uns das ganze Kirchengebäude nach seiner Entstehung und seinem allmähligen Ausbaue, in seiner naturgemäßen wie naturwidrigen Gestaltung, in seiner Schönheit wie in seiner Verzerrung mit strenger geschichtlicher Wahrheit vor das Auge zu führen vermag: so kann doch dieser Meisterbau nur in dem Grade annähernd gelingen, als für das ganze Gebiet der Kirchen- und Dogmengeschichte in fortgehenden Einzelschriften die nöthigen Vorarbeiten gegeben sind. Als eine solche Vorarbeit will denn auch der Verfasser die vorliegende geschichtliche Darstellung des Lebens, des Wirkens und der Lehre des Märtyrers Justin betrachtet wissen. Einer weitern und besondern Rechtfertigung ihres Erscheinens wird es nicht bedürfen. In kirchen-, wie in dogmengeschichtlicher Beziehung verdient Justin in hohem Grade, zum Gegenstande einer besondern Behandlung gewählt zu werden, und zur Zeit ist noch keine Charakteristik dieses Kirchenlehrers vorhanden, welche dem gegenwärtigen Standpunkte der protestantischen Wissenschaft irgend genügen könnte. Die ältern Bearbeitungen sind zum großen Theile unbefriedigend, theils unvollständig und flüchtig, theils vom streng katholischen Standpunkte geschrieben, so daß auch die Gelehrsamkeit und Gründlichkeit, welche sich in ihnen zu Tage legt, nur zu Nutz und Frommen des katholischen Interesses, welches ihre Verfasser beseelte, ver-

wandt worden ist. Was man neuerdings für Justin geleistet hat, ist zwar in vielen Hinsichten sehr dankenswerth, aber fragmentarisch und zum Theile einer kritischen Sichtung gar sehr bedürftig. Ob die vorliegende Schrift den Ansprüchen genügt, welche man an sie zu machen berechtigt ist, werden kompetente Richter entscheiden. Das darf der Verfasser versichern, daß er sie mit voller Liebe gepflegt und keine Mühe gescheut hat, um ihr den Grad der Vollendung zu geben, welcher zu seinen Kräften im Verhältnisse steht. Daß ihr überall Quellenstudium zu Grunde liegt, wird der Kenner auch ohne besondere Erinnerung bemerken. Im Uebrigen empfiehlt er sich der Nachsicht der Leser, welche es wissen, wie häufig die wirkliche Leistung hinter dem Ideale zurückbleibt, wie schwierig es ist, bei Fragen, wo sich die Subjektivität des Forschers gleichsam wider Willen mit in das Spiel mischt, zu Resultaten zu kommen, welche vollkommen objektive Geltung haben.

Es hat dem Verfasser zweckdienlich geschienen, die Schrift in zwei Theile zu spalten. Der erste Theil, welcher hiermit erscheint, enthält die Darstellung der Lebensverhältnisse, die Scheidung zwischen den ächten und unächten Schriften und die allgemeine Charakteristik Justin's nach seiner religiös-sittlichen und wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit. Der zweite Theil, welcher noch im Laufe dieses Jahres erscheinen soll, wird sich ausschließlich mit der Lehre Justin's beschäftigen und diesen Kirchenlehrer hauptsächlich als Exegeten, Apologeten und Dogmatiker kennen lehren. Nach Vollendung dieses zweiten Theiles gedenkt der Verfasser an die Ausarbeitung einer Monographie über die evangelischen Schriften, welche Justin benutzt hat und mit dem Namen *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*

benennt, zu gehn — eine Arbeit, zu welcher er die Materialien längſt geſammelt hat und welche er noch vor dieſer Schrift geliefert haben würde, wenn er ſich nicht genöthigt geſehn hätte, in das vorliegende Werk mehrere Erörterungen aufzunehmen, auf deren Reſultate ſich jene Unterſuchung ſtützt.

Doch genug der Vorbemerkungen. Der Verfaſſer erlaubt ſich zum Schluſſe nur noch ein Verzeichniß derjenigen Ausgaben der Kirchenväter, nach welchen er durchgehends citirt hat, anzuhängen. Von den Ausgaben der Werke Juſtin's ſind bekanntlich zwei die gebrauchteſten, die, welche Sylburg, und die, welche Prudentius Maranus beſorgt hat. Beide finden ſich nur ſelten beiſammen, der Verfaſſer hat ſich daher die Mühe gemacht, nach beiden zu citiren. Die Zahlen, welche in runden, und in manchen Fällen in eckigen Klammern eingeſchloſſen ſind, geben die Seiten der Sylburg'ſchen Ausgabe an (Sancti patris nostri Justini philosophi et martyris opera. Par. 1636.) *) und die Ziffern, welche vor dieſen Klammern ſtehn, bezeichnen die Kapitel und Seiten der Benediktiner Ausgabe (Justini philosophi et martyris opera. Hag. Com. 1742.) Beide Ausgaben begreifen zugleich die apologetiſchen Schriften des Tatian, Athenagoras, Theophilus von Antiochien und Hermias, daher auch die Anführungen aus dieſen Schriften auf beide Ausgaben verweiſen. Das Fragment über die Auferſtehung iſt in die Ausgabe Sylburg's nicht mit aufgenommen, daher beziehn ſich die Anführungen

*) Von dieſem Werke iſt die zu Wittenberg unter dem Titel: Justini opera. Colon. 1686. erſchienene Ausgabe der Schriften Juſtin's ein bloßer, mit Anmerkungen von Kortholt vermehrter Abdruck. Seite paßt zu Seite, nur die Buchſtaben ſind abweichend geſtellt.

aus demſelben bloß auf die Ausgabe von Prudentius Maranus. Bei den Citaten aus den übrigen Kirchenlehrern ſind folgende Ausgaben zu Grunde gelegt: Patrum, qui temporibus Apostolicis floruerunt, opera ed. Coteler. recens. Clericus. Antverp. 1698. 2 Voll. — Iren. adv. haeres. libri quinque. Edid. Massuet. Venet. 1734. 2 Voll. — Minuc. Felix Octavius. Ed. Cellarius. Hal. 1726. — Tertullian. opera. Recens. Semler. Hal. 1824. sqq. 6 Voll. — Clem. Alex. opera omnia. Recogn. Klotz. Lips. 1831. sqq. 4 Voll. — Origen. opera. Ed. de la Rue. Par. 1733. sqq. 4 Voll. — Cyprian. opera genuina. Ed. Goldhorn. Lips. 1838. sq. 2 Voll. — Arnob. disputationum adv. gentes libri VII. Ed. Orelli. Lips. 1816. 2 Voll. — Euseb. chronic. canon. lib. II. Opera et studio Scaligeri. Ed. secunda. Amstelod. 1658. (Dieſes Werk iſt überall da gemeint, wo nicht die von Mai und Zohrabus Mailand 1818. aus armeniſchen Handſchriften angefertigte lateiniſche Ueberſetzung der Chronik des Euſebius beſonders angezogen iſt) — histor. ecclesiast. Ed. Heinichen. Lips. 1827. sq. 3 Voll. — de vita Constant. Ed. Heinichen. Lips. 1830. — praeparat. evangel. Ed. Viger. nov. Colon. 1688. — demonstrat. evangel. Ed. nov. Colon. 1688. — Philastr. de haeresibus liber. Ed. J. A. Fabricius. Hamburg 1721. — Hilar. quotquot exstant opera. Colon. Agripp. 1617. — Epiphan. opera omnia. Ed. Petavius. Par. 1622. 2 Voll. — Hieronym. opera omnia. Ed. Tribbechov. Franc. ad Moen. et Lips. 1684. 12 Voll. — Augustin. opera omnia. Ed. Lugdun. 1664. 11 Voll. — Cyrill. Alex. opera. Ed. Aubert. Par. 1638. 7 Voll. — Theodoret. opera. Ed. Schulze et Nösselt. Hal. 1768. sqq. 10 Voll.

— Phot. bibliotheca. Ed. Bekker. Berol. 1824. sq. 2 Voll. — Von den Werken des Joſephus und Philo ſind die Ausgaben Richter's gebraucht: Joseph. opera omnia. Ed. Lips. 1826. sq. 6 Voll. — Philon. opera omnia. Ed. Lips. 1828. sqq. 8 Voll.

Trebnitz, den 1 Januar 1840.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Seite

Einleitende Bemerkungen . . . . . 1 — 4

Erster Haupttheil.

Das Leben Justin's des Märtyrers.

Erster Abschnitt. Uebertritt zum Christenthume . . . . 5— 21
Zweiter Abschnitt. Thätigkeit für die Sache des Christenthums 22— 47
Dritter Abschnitt. Märtyrertod . . . . . 47— 55

Zweiter Haupttheil.

Die Schriften Justin's des Märtyrers.

Vorbemerkungen . . . . . 56— 58
Erster Abschnitt. Aechte Schriften.
Erstes Kapitel. Die beiden Apologieen . . . . . 58— 75
Zweites Kapitel. Der Dialog mit Tryphon . . . . 75—105
Drittes Kapitel. Die Mahnrede an die Griechen . . 105—145
Viertes Kapitel. Das Bruchstück über die Auferstehung 146—161
Zweiter Abschnitt. Unächte Schriften.
Erstes Kapitel. Die Rede an die Griechen . . . . 163—167
Zweites Kapitel. Die Abhandlung über die Einherrschaft Gottes . . . . . 167—172
Drittes Kapitel. Der Brief an Diognet . . . . . 172—186

Dritter Haupttheil.

Allgemeine Charakteristik Justin's des Märtyrers.

Erster Abschnitt. Der religiös-sittliche Charakter . . . . 191—202
Zweiter Abschnitt. Der wissenschaftliche Charakter.
Erstes Kapitel. Justin als Schriftsteller im Allgemeinen 203—211
Zweites Kapitel. Justin als Forscher im Allgemeinen . 211—228

Unter den merkwürdigſten und ausgezeichnetſten Kirchenlehrern der erſten chriſtlichen Jahrhunderte hat man allezeit Juſtin den Philoſophen und Märtyrer genannt. Hätte auch ſeine Perſönlichkeit nicht an ſich die Bedeutung, welche ihr jedes unbefangene Urtheil zuerkennen muß; ſo würde ihm doch ſchon der Umſtand eine beſondere Wichtigkeit verleihen, daß ſein Auftritt in eine Zeit fällt, welche in mehr als Einer Beziehung für die Entwikkelung und Geſtaltung der chriſtlichen Kirche einen Wendepunkt bildete, daß er der älteſte chriſtliche Kirchenlehrer iſt, von welchem wir noch bedeutende ſchriftliche Denkmäler beſitzen, und daß ſich in dieſen das kirchliche Leben ſeiner Zeit in einer Weiſe ſpiegelt, welche uns einiger Maßen für den Verluſt der zahlreichen andern chriſtlichen Schriften des zweiten Jahrhunderts entſchädigt, welche nicht bis auf unſere Tage gekommen ſind. In Juſtin's Blüthezeit trifft jene Epoche, wo das Chriſtenthum, nach vieljähriger Verwechſelung und Gleichſtellung mit dem Judenthume, endlich in ſeiner Selbſtſtändigkeit erkannt worden war und von dem Hellenismus als eine Macht gefürchtet zu werden anfing, welche ihm mit der Zeit ſeine eigene Exiſtenz ſtreitig machen könnte, wo der ungeheuere Kampf zwiſchen dem Heidenthume und Chriſtenthume ernſtlich begann, welcher theils mit phyſiſch-politiſchen, theils mit wiſſenſchaftlichen Waffen Jahrhunderte lang geführt wurde, bis ſich mit dem Uebergange der Staatsgewalt zu dem neuen Glauben der Sieg für das Chriſtenthum entſchied. In Juſtin's Blüthezeit trifft jene Epoche, wo das kirchlich-geſellſchaftliche Leben der Chriſten eine feſtere Geſtalt gewann, wo die chriſtlichen Gemeinden aus ihrer Vereinzelung in eine engere Verbindung traten und wenigſtens nach Provin-

zen einen Kirchenkörper zu bilden anfingen, wo die gottesdienſtlichen Verhältniſſe eine geregeltere Form annahmen und aus ihrer urſprünglich lokalen Zufälligkeit zu einer mehr univerſaliſtiſchen Beſtimmtheit fortſchritten, wo der chriſtliche Glaube die Elemente der Wiſſenſchaft in ſich aufnahm, indem ſich in Folge gelehrter Beſtreitung des Chriſtenthums durch die Heiden, ſo wie in Folge des Uebertritts wiſſenſchaftlich gebildeter Griechen oder eigentlicher Philoſophen in die kirchliche Gemeinſchaft die Nothwendigkeit herausſtellte, den einfachen Religionsglauben zu einer Theologie fortzubilden. Von allen dieſen Bewegungen und Beſtrebungen wurde natürlich Juſtin in hohem Grade mitberührt, ja er bildet in dem Prozeſſe, unter welchem ſich die neue Geſtalt der Dinge hervorbildete, einen weſentlichen Faktor und ſeine Schriften ſind zum großen Theile faſt die einzige Quelle, aus welcher wir den Entwickelungsgang dieſer neuen Schöpfung erſehn können. Daraus erklärt ſich denn die Bedeutung hinlänglich, welche Juſtin für den kirchlichen Geſchichtsforſcher hat, und es iſt faſt zu verwundern, daß ſich bis heute unter den Neuern Niemand gefunden hat, welcher die Wirkſamkeit Juſtin's zum ſpeciellen Gegenſtande einer biographiſchen Darſtellung gemacht hätte. Wir glauben einem Bedürfniſſe der Gegenwart zu entſprechen, indem wir dieſe Aufgabe zu löſen verſuchen [1].

---

[1]) Unter den Vorgängern, welche entweder das ganze Leben und Wirken Juſtin's oder nur eine vereinzelte Seite davon behandelt haben, dürften, abgeſehen von den bekannten litterar- und kirchenhiſtoriſchen Werken, folgende als die bedeutendſten namhaft zu machen ſein:

1) Werke, welche ſich mit dem Leben, den Schriften und der Lehre Juſtin's beſchäftigen:

Halloix vita et documenta Justini philosophi et martyris. Duac. 1622, wieder gedruckt in: Vitae et documenta illustr. eccles. orientat. script. Duac. 1636. T. II. p. 151–401.

Nourry apparatus ad bibliothecam maximam veterum patrum. Par. 1703. T. I. p. 350–470.

Clericus unpartheiiſche Lebensbeſchreibung einiger Kirchenväter und Ketzer. Halle 1721. S. 1–21.

Prudentius Maranus prolegomena in Opera Justin. Hag. Com. 1742. p. I–VI. VIII–XXII. XXV–XXXVIII. XLII–XLIX. LI–LX. LXIII–XCVII.

Lumper hist. theol.-crit. de vita, scriptis atque doctrina sanctorum patrum aliorumque scriptorum eccles. trium primorum seculorum. Aug. Vind. 1784. T. II.

Göß Juſtin's des Märtyrers zweite Apologie und Beweis der Alleinherrſchaft Gottes. — Nebſt einem Anhange über das Leben, die Schriften und Lehren dieſes Kirchenvaters. Nürnb. u. Altd. 1796.

2) Werke, welche ſich nur mit dem Leben und den Schriften Juſtin's beſchäftigen:

Tentzel exercitationes selectae. Lipsiae et Francofi. 1692. T. I. p. 165-199.

Grabe spicilegium patrum ut et haereticorum primi et secundi seculi T. II. p. 133. sqq.

Fabricius bibliotheca Graeca ed. Harles. T. VII. p. 52-75.

3) Werke, welche vorzugsweiſe die Lehrart und die Lehren Juſtin's behandeln:

Reuchlin dissertatt. tres de doctrina Justini Mart. Argent. 1747.

Oberthür dissert. exponens Justini de praecipuis religionis dogmatis sententiam. Wirceb. 1777.

Semler Geſchichte der chriſtlichen Glaubenslehre — vor Baumgarten's Unterſuchung theologiſcher Streitigkeiten. Halle 1763. Thl. II. S. 42-70.

(Gaab) Abhandlungen zur Dogmengeſchichte der älteſten griechiſchen Kirche. Jena 1790. S. 58-63.

Lange dissert. histor.-crit., in qua Justini Mart. apologia prima — sub examen vocatur. Jen. 1795.

Lange ausführliche Geſchichte der Dogmen. Jena 1796. Thl. I. S. 91-189.

4) Werke, welche bloß einzelne Hauptmomente beſprechen:

a) in Betreff des Lebens:

Gercken de Justini Mart. ad religionem christianam conversione admodum memorabili. Lips. 1753.

Brucker hist. crit. philosoph. T. III. p. 368 sqq.

b) in Betreff der Schriften:

Herbig comment. crit. de scriptis, quae sub nomine Justini philos. et mart. circumferuntur. Vratisl. 1833.

Arendt kritiſche Unterſuchungen über die Schriften Juſtin's des Märtyrers, in der Tübinger theol. Quartalſchrift J. 1834. Hft. 2. S. 256-295.

c) in Betreff der Lehrart und Lehre:

Rau diatribe histor.-philos. de philosophia sanctorum patrum, Justini Mart. et Athenagorae. Jen. 1733.

Rehling de samaritanismo et hebraismo Justini Mart. Vitemb. 1729.

J. E. Hahn de platonismo theologiae veterum ecclesiae doctorum, nominatim Justini Mart. et Clementis Alex. corruptore. Vit. 1733.

Tzſchirner Geſchichte der Apologetik. Lpz. 1805. Thl. I. — Fall des Heidenthums. Lpz. 1829. Thl. I. S. 204 ff.

Eisenlohr comment. de argumentis ab apologetis saeculi secundi ad confirmandam religionis christianae veritatem ac praestantiam contra gentiles usurpatis. Tubing. 1797, wieder abgedruckt in: Pott et Ruperti sylloge commentatt. theolog. T. II. p. 114 - 202.

Wurm die Apologie des Chriſtenthums von Juſtin, Tatian, Athenagoras, Theophilus und Hermias, in Klaiber's Studien der evangeliſchen Geiſtlichkeit Wirtembergs. I, 2. S. 1 - 34.

Junius de Justino Mart. apologeta adv. ethnicos. Lugd. Bat. 1836.

Scharffenberg de Justino, Tertulliano et Cypriano adv. Judaeos disputantibus. Lund. Goth. 1820.

Zastrau dissertt. 2. de Justini Mart. biblicis studiis. Vratislaviae 1831. 32.

Rosenmüller historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana inde ab Apostol. aetate usque ad Origenem. Hildburgh. T. I. p. 148 - 192.

Rodhe Justini Mart. de theopneustia librorum sacrorum judicium. Lund. 1830.

Credner Juſtin's Vorſtellungen von der Inſpiration: in den Beiträgen zur Einleitung in die bibl. Schriften. Halle 1832. Thl. I. S. 108. ff.

Seiler christologia Justini Mart. Erlang. 1775.

J. A. Schmid dissert. de Justini Mart. theologia morali. Helmst. 1698.

Stäudlin Moral Juſtin's des Märtyrers in der Geſchichte der Sittenlehre Jeſu. Götting. 1802. Th. II. S. 93 - 121.

Erſter Haupttheil.

Das Leben Juſtin's des Märtyrers.

Erſter Abſchnitt.

Uebertritt zum Chriſtenthume.

Juſtin der Märtyrer wurde zu Flavia Neapolis [1] (dem alten Sichem [2] und dem heutigen Naplous), einer römiſchen Kolonie mit griechiſcher Sitte und Bildung, geboren. Das Jahr ſeiner Geburt läßt ſich nicht beſtimmen [3]. Er wurde in demſelben

[1]) Juſtin gibt dieſe Notiz ſelber in der Ueberſchrift der Apologie, welche er dem Kaiſer Antoninus Pius und deſſen Adoptivſöhnen, Mark Aurel und Lucius Verus, überreichte: apol. 1, 1. p. 44. (p. 53. B.): *Ἰουστῖνος Πρίσκου τοῦ Βακχείου, τῶν ἀπὸ Φλαουΐας νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης.* Wir erfahren aus dieſer Angabe zu gleicher Zeit, daß der Vater des Märtyrers Priskus und der Großvater Bacchius geheißen hat. Den Irrthum des Hieronymus (de vir. illustr. c. 23. T. I. p. 178.) und Photius (biblioth. cod. 125. T. I. p. 95.), wonach der Vater Juſtin's Priskus Bacchius geheißen haben ſoll, hat ſchon Valesius (annotat. in Euseb. hist. eccl. 4, 12. p. 66.) berichtigt. Vgl. Tentzel exercitat. sel. T. I. p. 167.

[2]) Joseph. antiqu. Jud. 2, 2, 4. T. I. p. 65. 5, 7, 2. p. 266. 11, 8, 6. T. III. p. 55. de bell. Jud. 4, 8, 1. T. V. p. 393. Plin. hist. natur. 5, 13. Es lag jedoch die neue Stadt nicht ganz auf dem Terrain des alten Sichem. Eusebius im Onom.: *Συχέμ, νῦν ἔρημος, δείκνυται δὲ ὁ τόπος ἐν προαστείοις Νέας πόλεως.* Vgl. Thirlbi zu Justin. apol. 1. p. 3. Carl v. Raumer Paläſtina. 2te Aufl. (Leipz. 1838) S. 161. Winer bibl. Real-Wörterbuch. 2te Aufl. (Leipz. 1838) II. S. 532.

[3]) Den Verſuch einer ſolchen Beſtimmung haben zwar Viele gemacht, z. B. Halloix vit. et document. Justin. p. 267. sqq., Dodwell dis-

helleniſchen Glauben erzogen, welchem ſeine Eltern angehörten [1]. Als er herangewachſen war, führte ihn ſein natürlicher Wiſſenstrieb und Durſt nach Wahrheit den berühmteſten philoſophiſchen Schulen des griechiſchen Alterthums zu, welche er als die Inhaber der wahren Weisheit betrachtete. Er ſelber erzählt im Eingange ſeines Geſpräches mit dem Juden Tryphon von den Hoffnungen, mit welchen er das Studium der Philoſophie begann, und von den Täuſchungen, in welche ſich ſeine großen Erwartungen auflöſten, bis er in dem chriſtlichen Glauben die Gewißheit und Wahrheit fand, welche ſeinem Suchen für immer ein Ziel ſetzte [2]. Zuerſt ſchloß ſich Juſtin an einen Jünger der Stoa an, verließ ihn aber ſchon nach kurzer Zeit mit dem Schmerze getäuſchter Erwartung wieder, weil derſelbe ihm von Gott, über

---

sert. in Iren. 3, 19. p. 255 sq., Grabe spicilegium patrum. T. II. p. 147. Aber alle verſuchte Beſtimmungen laufen nur auf Willkür hinaus. So gelangen die beiden Letztern nur durch Aenderung einer an ſich widerſprechenden Stelle des Epiphanius zu ihrem Reſultate, und Erſterer durch eine Schlußfolge, die an Abentheuerlichkeit ihres Gleichen ſucht. Vgl. Lumper de vita, scriptt. atq. doctr. sctt. patrr. T. II. p. 48.

[1] Auf ſeine heidniſche Herkunft deutet Juſtin ſelbſt zu wiederholten Malen in ſeinen Schriften hin, wie ſie denn auch in der Geſchichte ſeiner Bekehrung zum Chriſtenthume, welche er ſelbſt erzählt, vorausgeſetzt wird. Vgl. dial. c. Tryph. c. 28. p. 126. (p. 245. C.): τῷ ἐπειρατήτῳ ἐμοί — c. 41. p. 138. (p. 260. B.): ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν — c. 120. p. 213. (p. 349. C.): ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων, ſ. außerdem apol. 1, 53. p. 74. (p. 88. B.) dial. c. Tr. c. 64. p. 161. (p. 287. D.) c. 120. p. 213. (p. 348. C.) und Epiphan. adv. haer. 46, 1. T. I. p. 391.: ὁ Ἰουστῖνος Σαμαρείτης ἦν τὸ γένος. Wenn aber derſelbe Epiphanius a. O. den Juſtin auch zum Glaubensgenoſſen der Samaritaner macht (τῷ ἀπὸ Σαμαρειτῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότι), ſo iſt dieſe Angabe eine der aus der Luft gegriffenen zuverſichtlichen Behauptungen, an denen es in den Schriften dieſes Kirchenvaters nicht fehlt, und es iſt eine nutzloſe Mühe, die Angabe deſſelben durch eine exegetiſche Künſtelei rechtfertigen zu wollen, wie Halloix (vit. et document. Justin. p. 277.) und Oudini (comment. de scriptoribus eccles. antiquis. T. I. p. 180.) verſucht haben. S. Arendt kritiſche Unterſuchungen S. 277.

[2] Vgl. Rau diatribe de philosophia sanct. patr., Justin. Mart. et Athenag. p. 5. sqq., Baltus défense des saints pères accusés de platonisme (Par. 1711) p. 121. sqq., Riedemann Geiſt der ſpekulativen Philoſophie (Marb. 1793.) III. S. 166. ff.

deſſen Natur und Weſen Juſtin vor Allem belehrt ſein wollte, wenig zu ſagen wußte, dieſe Frage überhaupt für keinen beſonders wichtigen Gegenſtand philoſophiſcher Diskuſſion erklärte [1]). Noch empfindlicher war die Täuſchung, welche der Suchende hierauf bei einem Peripatetiker erfuhr, denn dieſem war die Philoſophie nur ein Vehikel materieller Intereſſen, ſein Philoſophenmantel verdeckte einen ſchmutzigen Geiz [2]); ſchon nach wenigen Tagen forderte er, daß Juſtin das Honorar feſtſtellen möchte,

[1]) Juſtin beſchuldigt auch die Philoſophen ſeiner Zeit im Allgemeinen der Indifferenz in Betreff des theologiſchen Theiles der philoſophiſchen Spekulation: dial. c. Tr. c. 1. p. 102. (p. 217. E.): *οἱ πλεῖστοι οὐδὲ τούτου πεφροντίκασιν, εἴτε εἷς εἴτε καὶ πλείους εἰσὶ θεοί, καὶ εἴτε προνοοῦσιν ἡμῶν ἑκάστου εἴτε καὶ οὔ· ὡς μηδὲν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς γνώσεως ταύτης συντελούσης.* Vgl. Lucian. Icaromenipp. c. 9.

[2]) Tatian. orat. c. Gr. c. 19. p. 260. (p. 157. D.): *οἱ παρ' ὑμῖν φιλόσοφοι τοσοῦτον ἀποδεύουσι τῆς ἀσκήσεως, ὥστε παρὰ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως ἐτησίους χρυσοὺς ἑξακοσίους λαμβάνειν τινὰς εἰς οὐδὲν χρήσιμον, ὅπως μηδὲ τὸ γένειον δωρεὰν καθειμένον αὐτῶν ἔχωσι.* Die Beſtätigung der in dieſer Beſchuldigung enthaltenen hiſtoriſchen Notiz ſ. bei Lucian. eunuch. c. 3. Dio Cass. hist. Rom. 71, 31. Capitolin. vit. Marc. Anton. c. 23. — Clement. homil. 4, 9. T. I. p. 652.: *ἴσμεν πολλοὺς καὶ τῶν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ μεγαλοφρονούντων κενοδοξοῦντας ἢ χρηματισμοῦ χάριν περιβεβλημένους τὸν τρίβωνα καὶ οὐκ αὐτῆς ἀρετῆς ἕνεκεν, οἵπερ, ἐὰν μὴ εὕρωσιν, δι' ὃ φιλοσοφοῦσιν, ἐπὶ τὸ ψεύδεσθαι τρέπονται.* Auch Lucian geißelt dieſe Geldgier der Philoſophen ſeines Jahrhunderts häufig; ſo im Hermot. c. 9. Nigrin. c. 25. vit. auct. c. 6. piscat. c. 34. sqq. c. 40: *οἱ πολλοὶ αὐτῶν οὐδὲ σχολὴν ἄγουσιν, ἀμφὶ τοὺς πλουσίους ἔχοντες* — Icaromenipp. c. 5. Ueberhaupt diente der Mehrheit der griechiſch-römiſchen Philoſophen, wie zu anderer Zeit, ſo auch in dem Jahrhunderte Juſtin's, der Philoſophenmantel zum bloßen Aushängeſchilde; ihre ganze Philoſophie beſtand nicht ſelten einzig darin, bei der tiefſten ſittlichen Verſunkenheit doch den Heiligenſchein vor dem Volke zu retten. Einſtimmig ſind in dieſer Beziehung die Klagen der Schriftſteller ernſterer Geſinnung aus jener Zeit. Am ausführlichſten iſt nach dieſer Seite Lucian, welcher, vielleicht hie und da mit einiger Uebertreibung, die verderbten Sitten der Philoſophen ſeiner Zeit wiederholt auf das treffendſte und anſchaulichſte malt: Icaromenipp. c. 29.: *γένος γάρ τι ἀνθρώπων ἐστὶν, οὐ πρὸ πολλοῦ τῷ βίῳ ἐπιπολάζον, ἀργόν, φιλόνεικον, κενόδοξον, ὀξύχολον, ὑπόλιχνον, ὑπόμωρον, τετυφωμένον, ὕβρεως ἀνάπλεων .... Ὄνομα σεμνὸν τὴν ἀρετὴν περιθέμενοι καὶ*

welches er für ſeine fortgeſetzte Theilnahme an den philoſophiſchen Vorträgen und Uebungen zu zahlen gedenke. Entrüſtet über dieſe niedrige Denkungsart des eingebildeten Philoſophen, trennte ſich Juſtin ſchnell wieder von ihm. Seine Liebe für die Philoſophie war indeß durch dieſe Erfahrungen keineswegs geſchwächt. Vielmehr begab er ſich mit dem alten Vertrauen demnächſt in den Hörſal eines Pythagoräers, welcher eben ſo ſehr bei Andern im Rufe philoſophiſcher Bildung und Tiefe ſtand, als er ſelbſt auf ſeine Weisheit ſtolz war. Indeß auch hier fand Juſtin ſeine Hoffnung getäuſcht und die geſuchte Wahrheit blieb ihm unentſchleiert. Der Philoſoph ergoß ſich in ein weitläufiges Lob der Muſik, Geometrie und Aſtronomie, bezeichnete die Kenntniß dieſer Wiſſenſchaften als die unerläßliche Vorſtufe aller philoſophiſchen Forſchung, weil die Seele durch dieſelben ganz beſonders von dem Sinnlichen abgezogen und zur Erfaſſung des Ueberſinnlichen vorbereitet und fähig gemacht werde, und ſchloß endlich Juſtin von ſeinem Schülerkreiſe aus, als derſelbe ſeine Unkenntniß in dieſen Wiſſenſchaften geſtand [1]. Schon wollte Juſtin verzweifeln, daß er in den Schulen der Philoſophen jemals die gewünſchte Befriedigung ſeines Durſtes nach Wahrheit finden

---

τὰς ὀφρῦς ἐπάραντες καὶ κάγωνας ἐπισπασάμενοι, περιέρχονται ἐπικλάσαν σχῆμα κατάντους ἤδη περιστέλλοντες .... c. 30.: πρὸς μὲν τὰς μαθητὰς πατρῴαν δεῖ καὶ σωφροσύνην ἐπιτηδᾶν καὶ κλοπῆτου καὶ ἡδονῆς κατατετάσθαι, μόνα δὲ καὶ καθ' ἑαυτὸν γενόμενον, τί ἂν λέγοι τις, ὅσα μὲν ἐσθίοντα, ὅσα δὲ ἀφροδισιάζοντα, ὅπως δὲ περιλείχεται τὸν ἀδελφὸν τὸν ἑαυτοῦ; ſ. auch c. 21. u. 31. Nigrin. c. 25. Timon c. 54. sqq. piscat. c. 31. sqq. c. 37. 44. sq. Hermotim. c. 11. sqq. c. 16. 18. bis accus. c. 7. 11. conviv. c. 6. sqq. — Vgl. ferner Philostrat. de vit. Apollon. (ed. Morell. Par. 1608.) 1, 5. p. 8. — 2, 12. p. 91. — Clem. homil. 4, 19. sq. T. I. p. 654. Lactant. institutt. divin. 5, 2.

[1] Allgemein galten in den Schulen der Pythagoräer Muſik, Arithmetik, Geometrie und Aſtronomie als propädeutiſche Studien für die Philoſophie. Vgl. Meiners Geſchichte des Urſprungs, Fortgangs und Verfalls der Wiſſenſchaften in Griechenland und Rom. (Lemgo 1781.) I. S. 512. 516. 554. ff. — Lucian vit. auct. c. 2. sqq. macht ſich nach ſeiner Art über dieſe Forderung der pythagoräiſchen Schule luſtig. Indem er ſpottend einen Pythagoräer zum Verkaufe ausſtellt, läßt er auf die Frage des Käufers: τί δεῖ μάλιστα εἰδέναι; antworten: ἀριθμη-

würde, als ihn der große Ruf, welchen die platonische Philoso-phie genoß, und der zufällige Umstand, daß gerade damals Einer der berühmtesten Platoniker an dem Orte seines damaligen Auf-enthaltes eine Schule eröffnete, veranlaßte, es noch einmal mit diesem Platoniker zu versuchen. Und siehe! hier wurde seine Sehnsucht über Erwarten befriedigt. Die Unterredungen mit dem Philosophen boten seiner Wißbegierde den reichsten Stoff, die platonische Philosophie, und vor Allem die Lehre von den Ideen, sprach ihn mächtig an, sein philosophisches Wissen wuchs von Tage zu Tage, und schon glaubte er sich dem Punkte nahe, wo er das Endziel der platonischen Philosophie, nämlich das Schauen Gottes, erreichen würde: als ein scheinbarer Zufall sei-nem Streben auf einmal eine durchaus veränderte Richtung gab, aus dem tiefsinnigen Platoniker einen glaubensfrohen Christen machte. Um sich ungestört der Kontemplation überlassen zu kön-nen, begab sich Justin eines Tages an einen einsamen Ort am Gestade des Meeres, wie er öfter zu thun pflegte. Kaum aber hatte er diesesmal angefangen, sich in das Objekt der Spekula-tion, welches ihn eben beschäftigte, zu vertiefen, als er bei einem zufälligen Rückblicke einen Greis [1] von mildem, ehrwür-

---

τικήν, ἀστρονομίαν, τετρατείαν, γεωμετρίαν, μουσικήν, γοητείαν· μάντιν ἄκρον βλέπεις. Dagegen lehrte auch Origenes die, welche er in die Philoso-phie einführen wollte, zuvor Arithmetik und Geometrie (Euseb. hist. eccles. 6, 18. T. II. p. 198.), und empfahl auch das Studium der übrigen Wissen-schaften, welche von vielen Seiten als nothwendige Vorstufen zum vollen Verständnisse der Philosophie betrachtet wurden, der Astronomie, Musik, Grammatik, Rhetorik (Origen. epist. ad Gregor. c. 1. T. I. p. 30.)

[1]) Halloix (vit. et document. Justin. p. 17. u. 286.) ist zwei-felhaft, ob dieser Greis nicht ein inkarnirter Engel gewesen sein möchte, entscheidet sich aber zuletzt für die Annahme, daß er Einer der damaligen Heiligen gewesen sein möge, welcher dem Justin auf göttlichen Antrieb oder vielmehr durch handgreiflichen Impuls eines Engels entgegengeführt wurde. Tillemont (mémoires pour servir à l' histoire eccles. des six premiers siècles. A. Bruxell. 1732. T. II. p. 161.) findet die erstere Vermuthung überwiegend wahrscheinlich. Ziegler (theologische Ab-handlungen. Götting. 1791. I. S. 91.) vermuthet in dem Greise einen Eremiten, Zastrau (de Justin. Mart. biblic. stud. I. p. 9. sq.) einen philosophisch gebildeten Judenchristen, Fabricius (bibliothec. Graec. ed. Harl. T. VII. p. 52.) den Bischof Polycarp.

digen Anſehn hinter ſich herkommen ſah. Betroffen über dieſe eben ſo unerwünſchte als unerwartete Begegnung, blieb er ſtehn und erfuhr auf geſchehene Anfrage, daß der Greis aus Beſorgniß um abweſende Verwandte, deren Rückkehr er ſehnlichſt erwarte, an das Meeresufer gekommen ſei. Er konnte nicht umhin, auch den Grund ſeiner eigenen Anweſenheit an dieſem Orte anzugeben, und war nicht wenig erſtaunt, als ihm der Greis auf ſeine Erklärung, daß er der Spekulation halber die Stille dieſes Ortes aufgeſucht habe, erwiederte: dial. c. Tr. c. 3. p. 104. (p. 220. B.): *φιλολόγος οὖν τις εἰ σύ, φιλεργὸς δὲ οὐδαμῶς οὐδὲ φιλαλήθης; οὐδὲ πειρᾷ πρακτικὸς εἶναι μᾶλλον ἢ σοφιστής* [1]; Auf dieſe, wie es ihm ſchien, ungerechte und unbillige Verurtheilung ſeiner philoſophiſchen Studien entgegnete Juſtin, daß es nach ſeiner Meinung kein würdigeres und dringenderes Geſchäft geben könne, als zu zeigen, wie die Intelligenz das beherrſchende Princip aller Dinge ſei, und vermittelſt dieſer Intelligenz das Irrige und Ungöttliche aller andern Beſtrebungen zu erkennen. Ohne Philoſophie gäbe es überhaupt keine Einſicht und Klugheit. Philoſophiſche Erkenntniß ſollte darum für alle Menſchen ohne Ausnahme das Hauptziel ſein [2]; alle anderweitigen Tendenzen müßten gegen dieſe in den Hintergrund treten, ja ganz aufgegeben werden, wenn ſie ſich in gar keinen Zuſammenhang mit der Philoſophie bringen ließen. Als nun der Greis, nach dieſer begei-

---

[1]) Tertull. apolog. adv. gent. c. 46. T. V. p. 87.: quid adeo simile philosophus et christianus? .... famae negotiator et vitae? verborum et factorum operator? et rerum aedificator et destructor? interpolator erroris et integrator veritatis? — Athenag. legat. pro Christ. c. 11. p. 288. (p. 11. D.) Minuc. Fel. Octav. c. 38. p. 144. Cyprian. de bono patient. c. 3. T. II. p. 242. Epiphan. ancorat. c. 107. T. II. p. 107. Vgl. Köpke de statu et conditione Christianorum sub imperatoribus Romanis alterius post Christum seculi. (Berol. 1828.) p. 11. sq.

[2]) Sehr verwandt iſt eine Aeußerung des Origenes, nur daß dieſer in der anzuführenden Stelle unter der Philoſophie vorzugsweiſe die ſpekulative Erfaſſung und Begründung des chriſtlichen Glaubens verſteht: Origen. c. Cels. 1, 9. T. I. p. 327.: *εἰ μὲν οἷόν τε πάντας καταλιπόντας τὰ τοῦ βίου πράγματα σχολάζειν τῷ φιλοσοφεῖν, ἄλλην ὁδὸν οὐ μεταδιωκτέον οὐδενὶ ἢ ταύτην μόνην.* — Clem. strom. 4, 8, 63. T. II. p. 312. 4, 8. 71. p. 316.

ſterten Lobrede der Philoſophie, auf ſeine Frage: ob denn die Philoſophie zur Seligkeit führe und welches der Begriff der Philoſophie ſei, die Antwort erhielt: „die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft von dem Sein und die Erkenntniß der Wahrheit, Glückſeligkeit aber iſt ein Ehrengeſchenk dieſer Wiſſenſchaft und dieſer Weisheit!“ ſo ſuchte er dieſem beredten Lobredner zum Bewußtſein zu bringen, daß die Philoſophie, ſo lange ſie ſich rein auf ſich ſelbſt ſtütze, ganz außer Stande ſei, dieſe ihre Aufgabe zu löſen. Denn eine Wiſſenſchaft von Gott, welcher doch das höchſte Objekt aller und insbeſondere auch der platoniſchen Spekulation ſei, laſſe ſich gar nicht auf empiriſchem Wege oder durch diskurſive Betrachtung gewinnen, wie etwa die Kenntniß der Muſik, Arithmetik und Aſtronomie oder eine Einſicht in das Weſen der Heilkunde und Strategie. Vielmehr könne nur diejenige Erkenntniß Gottes Wahrheit und Sicherheit bieten, welche ein unmittelbares Schauen des Göttlichen oder den Unterricht derer, welchen ein ſolches Schauen zu Theil geworden, zur Quelle habe. Eine ſolche Quelle vermöge aber die Philoſophie im Allgemeinen nicht aufzuweiſen. Denn wenn die platoniſche Philoſophie behaupte, daß der menſchlichen Vernunft (νοῦς) die Kraft inwohne, ſich bis zum Anſchauen Gottes aufzuſchwingen, ſo ſei dieſe Behauptung ein leeres Poſtulat ohne alle Begründung. Die Realität Gottes und die ſittlichen Principien vermöge die Vernunft allerdings durch ſich ſelbſt zu ermitteln, nicht aber das Weſen Gottes zu ſchauen. Wäre Letzteres der Fall, ſo müßte folgerichtig auch den Thierſeelen eine Anſchauung des göttlichen Weſens möglich ſein, da ſich dieſelben zugeſtandener Maßen ſpecifiſch von den Menſchenſeelen nicht unterſchieden. Ohnehin würde ja jenes Poſtulat der platoniſchen Philoſophie durch den anderweitigen Lehrſatz derſelben Philoſophie gleich wieder umgeſtoßen, daß nicht jedweder Menſch, ſondern nur der Gerechte und Reine zum wirklichen Anſchaun Gottes gelange: denn darnach wäre offenbar die wirkliche Erreichung dieſer Anſchauung nicht mehr durch die dem Menſchen von Natur inwohnende intellektuelle Kraft, ſondern durch ſeine ſittliche Tüchtigkeit bedingt. Bei den Thieren fiele aber ſelbſt die Ausflucht in Betreff des ſittlichen Momentes weg. Denn von ihnen laſſe ſich nicht wohl

[illegible] Würde aber bei ihnen wieder [illegible] Veränderungsgrund warum sie [illegible] gelten gemacht, [illegible] das Vermögen der Sprache [illegible] menschlichen Körper herab- [illegible] [illegible]

[illegible] dieser Schlüsse dem unver- [illegible] in dialogischer Wech- [illegible] wie die vertre- [illegible] ihres Zieles verfehle: [illegible] hervor um dem Ju- [illegible] dieser Weisheitslehre zu [illegible] Seelenwanderung und der [illegible] In Betreff der Seelenwanderung [illegible] dieser Lehre aufmerksam. [illegible] in Thierkörper gebann- [illegible] Verirrungen [2], [illegible] verlöre [illegible] einen gewissen [illegible] das Moment der [illegible] von der Unsterb- [illegible] einem Tadel als diese [illegible] in dem natürlichen Wesen [illegible] würde. In dem [illegible] der Welt theile, liege [illegible] Damit solle indeß

[1] [illegible] den Juden zur Anerkennung des Un- [illegible] Vernunft [illegible] zu schauen, [illegible] das Bedeutungslose eines solchen [illegible] Lehre des platonischen [illegible] Seele [illegible] Gottes nicht [illegible] von ihrem Kör- [illegible] Menschenkörper [illegible] sei es für das [illegible] gleichgültig, ob ihm jemals ein Schauen Gottes [illegible] Der erstere Fall böte keinen Vorzug [illegible] Verlust. d.al.c. Tr. c. 4. p. 106. p. 222. C.)

[2] Diesen Punkt hebt auch Iren. adv. haer. 2. 58. p. 167. bei der Bekämpfung der Seelenwanderungslehre hervor.

freilich nicht gesagt sein, daß sie wirklich jemals unterginge; im Gegentheile sie daure (und zwar zur Realisirung der Idee der Vergeltung) fort, nur nicht durch sich selbst, sondern durch den Willen und die Macht dessen, der ihr das Dasein gegeben.

Diese Erklärungen und Erörterungen des beredten Greises verfehlten ihres Eindruckes auf das empfängliche und zugängliche Gemüth Justin's nicht. Wankend gemacht in dem zuversichtlichen Vertrauen, welches er bisher in die Richtigkeit der platonischen Theoreme gesetzt hatte, brach er in den schmerzlichen Ausruf aus: dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. C.): *τίνι οὖν ἔτι τις χρήσαιτο διδασκάλῳ ἢ πόθεν ὠφεληθείη τις, εἰ μηδὲ ἐν τούτοις τὸ ἀληθές ἐστιν;* Es war jetzt der glückliche Augenblick gekommen, wo er sich für das Christenthum gewinnen ließ. Die alten, für stark geachteten Säulen des philosophischen Wissens lagen zertrümmert, und über ihren Trümmern regte sich das Bedürfniß nach einem Ersatze, das Bewußtsein der Unsicherheit und Unzuverlässigkeit aller rein menschlichen Forschung war erwacht und auf seinem Grunde die Sehnsucht nach einem neuen, genügendern Unterrichte erwachsen. Der Greis wußte diese Stimmung des betroffenen Philosophen glücklich zu benutzen. Er machte ihm durch kurze Andeutungen bemerklich, daß er die Wahrheit, nach welcher er sich bisher so lebhaft gesehnt und welche er vergeblich bei den hellenischen Philosophen gesucht habe, leicht finden könne, wenn er sie nur an der rechten Quelle schöpfen wolle. Es seien nämlich schon vor langer Zeit Männer, schlechthin Propheten genannt, durch Alter und Heiligkeit vor allen Philosophen ausgezeichnet und durch Wunder und Weissagungen als Organe des göttlichen Geistes beglaubigt, aufgetreten, in deren hinterlassenen Schriften die reichsten Schätze untrüglicher religiöser Wahrheit niedergelegt wären. Diese möchte er zur Hand nehmen, in ihnen würde er die genügendste Belehrung über die Principien und Zwecke der Dinge, die befriedigendsten Aufschlüsse über Alles, was einem Philosophen zu wissen Noth thue, finden. Nach diesen Worten entfernte sich der Greis und Justin sah ihn nicht wieder. Aber seine Worte entzündeten in dem Herzen Justin's ein Feuer, welches nicht wieder erlosch. Mit Aufmerksamkeit überdachte derselbe wiederholt die ihm gewordenen Beleh-

rungen, mit Begierde griff er nach den Büchern der Propheten, mit Intereſſe ſuchte er die Bekanntſchaft der Männer, welche ihm als Freunde Chriſti waren bezeichnet worden: und das Reſultat dieſer dreifachen Beſtrebungen war ſein Uebertritt in die chriſtliche Kirche [1]). Die Schnelligkeit, mit welcher dieſer Uebergang erfolgte, kann nicht befremden, wenn man beachtet, daß es eigentlich nur der Glaube an die Wahrheit und Richtigkeit der philoſophiſchen, beſonders platoniſchen Forſchungen war, welcher ihn noch an das Hellenenthum feſſelte. Mit der Zerſtörung dieſer Illuſion riß auch der letzte Faden, welcher ihn bisher an dem Uebertritte zur chriſtlichen Gemeinſchaft gehindert hatte. Schon längſt nämlich hatte das Chriſtenthum auch auf ihn einen ſtillen Einfluß geübt und ihn unvermerkt für ſich gewonnen. Die Furchtloſigkeit und Freudigkeit, mit welcher die Chriſten unter allen Martern, welche die Wuth und Rohheit der heidniſchen Widerſacher über ſie verhängte, an ihrem Glauben feſthielten, die unbefangene Entſchloſſenheit, mit welcher ſie für ihr Bekenntniß ſelbſt in den Tod gingen, hatte ihm die Ueberzeugung gegeben, daß es mit den geheimen Laſtern und Verbrechen, deren die Chriſten beſchuldigt wurden, unmöglich ſeine Richtigkeit haben könnte, weil Sinnendienſt und Todesfreudigkeit die entſchiedenſten Antipoden bildeten: apol. 2, 12. p. 96. (p. 50. A.): *καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ τοῖς Πλάτωνος χαίρων διδάγμασι, διαβαλλομένους ἀκούων Χριστιανούς, ὁρῶν δὲ ἀφόβους πρὸς θάνατον καὶ πάντα τὰ ἄλλα νομιζόμενα φοβερά, ἐνενόουν ἀδύνατον εἶναι ἐν κακίᾳ καὶ φιληδονίᾳ ὑπάρχειν αὐτούς. Τίς γὰρ φιλήδονος ἢ ἀκρατὴς καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν βορὰν ἀγαθὸν ἡγούμενος δύναιτο ἂν θάνατον ἀσπάζεσθαι, ὅπως τῶν αὐτοῦ ἀγαθῶν στερηθῇ· ἀλλ' οὐκ ἐκ παντὸς ζῆν μὲν ἀεὶ τὴν ἐνθάδε βιοτὴν καὶ λανθάνειν τοὺς ἄρχοντας ἐπειρᾶτο· οὐχ ὅτι γε ἑαυτὸν κατήγγελε φονῆσεισόμενον:* Nachdem aber dieſe Anſicht

[1]) Es iſt beachtungswerth, daß auch für Tatian (orat. c. Gr. c. 29. p. 267. [p. 165. B.]), Theophilus von Antiochien (ad Autol. 1, 14. p. 346. [p. 78. D.]) und Hilarius (de trinit. l. I. p. 1. F. 2. A. B.) das Studium des A. T. und insbeſondere der Propheten die Brücke zum chriſtlichen Glauben wurde.

in dem Gemüthe Juſtin's einmal Wurzel gefaßt hatte, bedurfte es in der That nur noch eines determinirten Zweifels an der Zuverläſſigkeit der philoſophiſchen Doktrinen des Hellenenthums und der Ueberzeugung, daß die Chriſten auch in Beziehung auf das religiöſe Wiſſen hinter den Hellenen wenigſtens nicht zurückſtünden, um das letzte Bollwerk, welches das Heidenthum in dem Innern Juſtin's noch hatte, zu zerſtören: ſomit erklärt es ſich ganz natürlich, wie das zufällige Geſpräch Juſtin's mit dem Greiſe die große Wirkung haben konnte, daß aus dem enthuſiaſtiſchen Freunde und Vertreter der platoniſchen Philoſophie, wie durch magiſche Wirkung, ein eben ſo entſchiedener Freund und Vertreter der chriſtlichen Lehre wurde [1].

Aber man hat in neuern Zeiten [2] dieſe ganze Erzählung Juſtin's über die Art ſeiner Bekehrung zum Chriſtenthume für eine leere Fiktion erklärt, welche lediglich den Zweck gehabt habe, ſeiner Apologie der chriſtlichen Lehre zur Folie zu dienen. Indeß dieſe Annahme iſt ſelbſt nur eine willkürliche Fiktion. Denn es iſt nicht abzuſehn, mit welchem Rechte dieſer Erzählung die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit abgeſprochen werden könnte [3]. Sie hat durchaus keine innere Unwahrſcheinlichkeit und findet in mehrfachen Analogieen der Zeitgeſchichte auch einen äußern Stützpunkt. War ja Juſtin nicht der Einzige ſeines Jahrhunderts, welcher erſt nach mehrfachen Irrgängen auf dem labyrinthiſchen Gebiete einer unfruchtbaren Spekulation die Wahrheit in Chriſto fand. Wer aber möchte die geſchichtliche Realität aller dieſer Erſcheinungen in Zweifel ziehen wollen? Gilt es ja doch nicht für

---

[1] In welchem Jahre ſein Uebertritt zu dem Chriſtenthume erfolgt ſei, läßt ſich bei dem Mangel aller deßfalſigen Nachrichten nicht beſtimmen. Die Frucht der Verſuche, welche man in dieſer Beziehung gemacht hat, ſind ohne Ausnahme leere Hypotheſen. Es läßt ſich z. B. ſchwer ermitteln, mit welchem Rechte Dommerich (de λόγῳ patrum philosophiae fonte Helmstad. 1760. p. 5.) das Jahr 132, Möhler (Patrologie. Regensburg 1839. I. S. 191.) das Jahr 133, und Tzſchirner (Fall des Heidenthums. I. S. 205.) das Jahr 137 n. Chr. annimmt.

[2] Clericus unpartheiiſche Lebensbeſchreibung. S. 3. Credner Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften. Th. I. S. 95.

[3] Nourry apparatus ad bibliothecam maximam T. I. p. 380.

unhistorisch, wenn Tatian[1] von sich erzählt, daß er viele Länder durchreist, das gesammte hellenische Wissen durchforscht, vielerlei Formen des heidnischen Kultus geprüft und zu allen ihm bekannten Mysterien Zutritt gesucht habe, ehe ihm das Licht der Wahrheit im Christenthume aufgegangen sei. Erkennt es doch Jedermann für eine Schilderung aus dem Leben, wenn die ebionitischen Clementinen[2] den römischen Clemens von allerlei philosophischen Zweifeln geängstiget werden, selbst zu der Weisheit und Magie Aegyptens seine Zuflucht nehmen lassen, bevor er im Glauben an Christus die Lösung aller der stürmischen Fragen, welche sich in seinem Innern erhoben hatten, findet[3]. Daß Justin vor seinem Uebergange zum Christenthume ein Anhänger der platonischen Philosophie gewesen sei, bezeugt er selbst: apol. 2, 12. p. 96. (p. 50. A.): *καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ τοῖς Πλάτωνος χαίρων διδάγμασι.* Als frühern Freund und Verehrer der pythagoräischen und platonischen Lehre bekennt er sich: de resurrect. c. 10. p. 595. B.: *ταῦτα καὶ πρὸ τοῦ μαθεῖν τὴν ἀλήθειαν, παρὰ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος ἠκούομεν.* Darf ferner dem alten glaubwürdigen Martyrologium Justin's volles Vertrauen geschenkt werden[4], so kann auch daher

[1] Tatian. orat. c. Gr. c. 29. p. 267. (p. 165. A.) c. 35. p. 272. (p. 170. B.)

[2] Clement. homil. 1. 1. sqq. T. I. p. 615 sqq. Wenn übrigens gerade der römische Clemens als Träger der betreffenden Zeitrichtung erscheint, so ist das freilich Dichtung; die Sache aber, als deren Repräsentant er auftritt, verliert dadurch Nichts von ihrer Wahrheit.

[3] Vgl. Kestner die Agape oder der geheime Weltbund der Christen (Jen. 1819.) S. 28. ff. — ein Buch, welches zwar seiner Grundidee nach völlig verfehlt genannt werden muß, aber im Einzelnen doch manche treffende Schilderung enthält.

[4] Da im Folgenden auf diese Märtyrergeschichte Justin's noch mehr als einmal Bezug genommen werden wird, so scheint es angemessen, gleich hier die wesentlichsten Punkte namhaft zu machen, auf welche wir den Glauben an die Aechtheit und Ursprünglichkeit derselben gründen. Zwar ist die Autorität des Mannes, welcher sie aufbewahrt hat, des Metaphrasten Simeon an und für sich nicht die zuverlässigste: aber das ganze Kolorit des Martyrologiums bürgt dafür, daß sich dieser Legendensammler für diesmal wirklich auf das bloße Sammeln beschränkt und seiner sonstigen Art, Heiligengeschichten nach den Forderungen sei-

eine Bestätigung der in Frage gestellten Erzählung des Dialogs mit Tryphon entnommen werden. Justin antwortet daselbst dem Präfekten, welcher ihn verhört, auf die Frage: c. 1. p. 585.: *ποίους λόγους μεταχειρίζεις;* in seiner freimüthigen Weise: *πάντας μὲν λόγους ἐπειράσθην μαθεῖν, συνεθέμην δὲ τοῖς ἀληθέσι λόγοις, τοῖς τῶν Χριστιανῶν, κἂν μὴ ἀρέσκωσι τοῖς ψευδοδόξοις.*

Steht somit nicht zu zweifeln, daß der Bericht Justin's über seine Bekehrung geschichtliche Glaubwürdigkeit habe, so fragt

---

ner wundersüchtigen Frömmigkeit zu Tage zu fördern oder wenigstens aufzuputzen, enthalten habe. Auch die Annahme, daß die Märtyrerakten Justin's zwar nicht von Simeon ausgegangen, aber darum doch ein apokryphisches Produkt sein dürften, indem ihre Erdichtung in die frühesten Jahrhunderte des christlichen Alterthums fallen möchte, empfiehlt sich nicht sehr. Denn sollten die Märtyrerakten das apokryphische Produkt irgend eines mißverstandenen christlichen Interesses sein, so müßte sich ein solches Interesse doch irgendwie hervorthun. Allein es gibt sich in denselben durchaus kein anderes Interesse kund, als das der historischen Wahrheit. Die Erzählung ist vom Anfange bis zum Schlusse höchst einfach und prunklos, ohne alle sagenhafte Ausstattung mit Wundern, ohne alle gemachte Verherrlichung der vorkommenden Persönlichkeiten. Die Fragen und Antworten, welche die Erzählung dem römischen Präfekten und den Märtyrern in den Mund legt, haben ein solches Gepräge von Natürlichkeit und innerer Wahrheit, wie es einer bloßen Fiktion nicht eigenthümlich zu sein pflegt. Die kirchlichen, und insbesondere gottesdienstlichen Verhältnisse, welche das Martyrologium voraussetzt und andeutet, tragen das Gepräge einer Zeit, wo das kirchliche Gemeindeleben der Christen noch durchaus eines festen Princips und einer bestimmten organischen Gestaltung entbehrte, und dieser Mangel ist der bekannte Charakter des zweiten Jahrhunderts. Vgl. c. 2. p. 586.: *Ῥουστικὸς ἔπαρχος εἶπε· ποῦ συνέρχεσθε; Ἰουστῖνος εἶπεν· ἔνθα ἑκάστῳ προαίρεσις καὶ δύναμις ἐστιν. Πάντως γὰρ νομίζεις, ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέρχεσθαι ἡμᾶς πάντας; οὐχ οὕτως δέ· διότι ὁ θεὸς τῶν Χριστιανῶν τόπῳ οὐ περιγράφεται.* Das summarische Glaubensbekenntniß, welches Justin nach der Relation des Martyrologiums vor dem Präfekten Rustikus ablegt, trägt nach allen Hauptmomenten die Farbe der dogmatischen Ansichten Justin's und kann darum nur von einem Manne aufgezeichnet sein, welcher es unmittelbar aus dem Munde des Märtyrers selbst vernahm. Man lese nur aufmerksam die Schriften Justin's, und vergleiche dann die Aeußerungen in dem Martyrologium: c. 1. p. 586: *εὐσεβοῦμεν εἰς τὸν τῶν Χριστιανῶν θεόν, ὃν ἡγούμεθα ἕνα τοῦτον ἐξ ἀρχῆς ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τῆς πάσης κτίσεως ὁρατῆς*

ſich demnächſt, an welchem Orte der Uebertritt Juſtin's zum Chriſtenthume erfolgt ſei. Dieſe Frage dürfte zwar für den erſten Augenblick als eine ziemlich müßige erſcheinen, allein ſie hat ihre Bedeutung. Mehrere Gelehrte ſind der Meinung, daß Juſtin in ſeiner Geburtsſtadt, zu Flavia Neapolis, mit dem Chriſtenthume genauer bekannt geworden ſei, und knüpfen an dieſe Vorausſetzung Folgerungen, welche nicht ohne weitern Einfluß ſind. So will ſich Credner [1] daraus die angeblich augenfällige Hinneigung Juſtin's zu der Denkart der häretiſchen

τε καὶ ἀοράτου· καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν παῖδα θεοῦ, ὃς καὶ προκεκήρυκται ὑπὸ τῶν προφητῶν μέλλων παραγίνεσθαι τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας κῆρυξ καὶ διδάσκαλος καλῶν μαθητῶν· . . . Ἴσημι γάρ, ὅτι ἄνωθεν προεῖπον οἱ προφῆται περὶ τῆς τούτου παρουσίας γενομένης ἐν ἀνθρώποις. Die Gegenbemerkung, daß die dogmatiſchen Aeußerungen des Martyrologiums nur eine Kopie der betreffenden Anſichten Juſtin's aus ſeinen Schriften ſein könnten, findet in dem Umſtande ihre Erledigung, daß das Martyrologium auch eine Stelle enthält, welche mit einer verwandten Aeußerung Juſtin's im Dialoge mit Tryphon wenigſtens in einem formellen Widerſpruche ſteht, was bei einer freien, willkürlichen Erdichtung der Märtyrergeſchichte ſicher vermieden worden wäre. Vgl.

Act. Mart. c. 2. p. 586.	Dial. c. Tryph. c. 127. p. 220. (p. 356. sq.)
Ὁ θεὸς τῶν Χριστιανῶν τόπῳ οὐ περιγράφεται, ἀλλὰ ἀόρατος ὢν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν πληροῖ.	Ὁ ἄῤῥητος πατὴρ . . . . οὔτε ποι ἀφῖκται οὔτε περικαθεῖ οὔτε καθεύδει οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ, ὅπου ποτέ, μένει, ὀξὺ ὁρῶν καὶ ὀξὺ ἀκούων . . . οὔτε κινούμενος ὁ τόπῳ τε ἀχώρητος καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ.

Zieht man endlich noch den Umſtand in Betrachtung, daß des Cynikers Crescens, welchen Juſtin mehr als einmal als den erbittertſten Gegner ſeiner Perſon und der Chriſten überhaupt in ſeinen Schriften erwähnt, und welcher ſomit ganz geeignet ſcheinen mußte, zum Rahmen und Aufputze einer apokryphiſchen Erzählung über den Tod Juſtin's zu dienen, in dem Martyrologium auch nicht mit einer Silbe gedacht wird: ſo erſcheint es als durchaus unſtatthaft, Zweifeln an der Aechtheit und Urſprünglichkeit des Martyrologiums noch weiter Raum zu geben. Vgl. Ruinart acta martyrum sincera et selecta (Veron. 1731.) p. 45. sqq. Schmidt Handbuch der chriſtlichen Kirchengeſchichte (Gießen 1824). I. S. 129. Neander allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche I, 3. S. 734.

[1] Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften I. S. 94. 96.

Judenchriſten erklären. Stroth[1] will damit ſeine Hypotheſe ſtützen, daß die von Juſtin gebrauchten Denkwürdigkeiten der Apoſtel nichts Anderes, als das apokryphiſche Evangelium der Hebräer geweſen ſeien. Rettig[2] will daraus ein Moment zur Beſtreitung der Aechtheit der neuteſtamentlichen Apokalypſe entlehnen. Fragen wir, was eine aprioriſtiſche Betrachtung der Sache als das Wahrſcheinlichſte erſcheinen läßt, ſo dürften wir durch dieſe am allerwenigſten auf Flavia Neapolis geführt werden. Es läßt ſich nicht denken, daß gerade in dieſer nicht allzubedeutenden Stadt alle die philoſophiſchen Schulen ihren Sitz aufgeſchlagen gehabt haben ſollten, welche Juſtin nach einander beſuchte. Dieſe Sachlage würde alſo die Vorausſetzung begründen, daß Juſtin, bald nachdem das Bedürfniß einer feſten religiöſen Ueberzeugung in ihm erwacht war, aus ſeinem Vaterlande gegangen und folglich auch irgendwo außerhalb deſſelben jenem Greiſe begegnet ſei, durch welchen er zum Eintritte in den Chriſtenverein beſtimmt wurde. Dieſe Annahme würde außerdem noch durch die Sitte der damaligen gebildeten heidniſchen Welt empfohlen werden, welche Allen, die den höhern Kreiſen des geſellſchaftlichen Lebens angehören wollten, den Beſuch auswärtiger berühmter Bildungsanſtalten, und namentlich philoſophiſcher Schulen, zur Pflicht machte. Was nun auf dieſe Weiſe ſchon eine aprioriſtiſche Betrachtung der Sache als das Wahrſcheinlichſte erſcheinen läßt, das wird noch im Beſondern durch das eigene Zeugniß Juſtin's beſtätigt und begründet. Derſelbe gibt ſchon in den Worten: apol. 2, 12. p. 96. (p. 50. A.): *καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ τοῖς Πλάτωνος χαίρων διδάγμασι, διαβαλλομένους ἀκούων Χριστιανούς, ὁρῶν δὲ ἀφόβως πρὸς θάνατον καὶ πάντα τὰ ἄλλα νομιζόμενα φοβερά, ἐνενόουν ἀδύνατον εἶναι ἐν κακίᾳ καὶ φιληδονίᾳ ὑπάρχειν αὐτούς* deutlich genug zu erkennen, daß er ſich damals, als er noch der platoniſchen Schule

1) Entdeckte Fragmente des Evangeliums nach den Hebräern, in: Eichhorn's Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Litteratur. Thl. I. S. 33.

2) Das erweislich älteſte Zeugniß für die Aechtheit der neuteſtamentlichen Apokalypſe. (Lpz. 1829.) S. 54. ff.

angehörte, außerhalb seines Vaterlandes befand. Denn Palästina konnte ihm während der Regierung des Kaisers Hadrian kaum Gelegenheit bieten, sich von der sittlichen Integrität der Christen im Gegensatze zu den verläumderischen Anklagen, welche der heidnische Volkshaß wider sie erhob, durch unmittelbare Anschauung der Unerschrockenheit und Freudigkeit zu überzeugen, mit welcher die Christen in den Tod gingen. Wohl in Griechenland und Kleinasien, nicht aber in Palästina, ergingen unter Hadrian von Seiten der Heiden blutige Verfolgungen über die Christen. Aber mehr noch als diese indirekte Andeutung zeugt eine Stelle des Dialogs mit Tryphon für einen außerpalästinischen Uebertritt Justin's zum Christenthume. Sie lautet so: dial. c. Tr. c. 2. p. 103. (p. 219. C.): *καὶ δὴ νεωστὶ ἐπιδημήσαντι τῇ ἡμετέρᾳ πόλει συνετῷ ἀνδρὶ καὶ προὔχοντι ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς συνδιέτριβον ὡς τὰ μάλιστα καὶ προέκοπτον.* Rettig a. O. S. 54. f. [1] benutzt freilich eben diese Stelle zum Beweise, daß Justin den letzten philosophischen Unterricht, welcher seinem Anschlusse an die christliche Kirche unmittelbar vorherging, in seiner Vaterstadt empfangen habe, mithin in Flavia Neapolis Christ geworden sei: allein mit Unrecht. Denn sollte bei dem Ausdrucke: *τῇ ἡμετέρᾳ πόλει* an die Vaterstadt Justin's gedacht werden können, so hätte Justin sonst nicht in der Singularform (*συνδιέτριβον, προέκοπτον* u. s. w.) von sich sprechen dürfen; oder er mußte, falls er gerade diese Form brauchen wollte, *μου τῇ πόλει* statt *τῇ ἡμετέρᾳ πόλει* sagen. Auch die weitere Notiz, welche Justin hinter jenen ausgehobenen Worten gibt, daß ihm nämlich der christliche Greis auf seinem einsamen Spazirgange in der Nähe des Meeres (*οὐ μακρὰν θαλάσσης*) entgegengetreten sei, stimmt nicht zu Flavia Neapolis. Diese Stadt lag bekanntlich an keinem Wasser, fast fünf Meilen schieden sie vom Mittelmeere. Wollte man aber mit Rettig a. O. S. 55. diese Schwierigkeit durch die Annahme beseitigen, daß Justin nicht bloß auf einem einfachen Spazirgange in der Nähe des Meeres begriffen gewesen sei, als er mit dem christlichen Greise zusammentraf, sondern vielmehr der Spekulation

[1] Ebenso Grabe spicilegium patrum. T. II. p. 135. und Andere.

zu Liebe einen längern Aufenthalt in der Stille einer menſchenleeren Ufergegend beabſichtigt habe: ſo würde man den klaren Sinn der Stelle des Dialogs wider ſich haben und dem Texte Gewalt anthun. Die Worte ſind folgende: dial. c. Tr. c. 3. p. 104. (p. 219. D.): *καί μου οὕτως διακειμένου, ἐπεὶ ἔδοξέ ποτε πολλῆς ἠρεμίας ἐμφορηθῆναι καὶ τὸν τῶν ἀνθρώπων ἀλεεῖναι πάτον, ἐπορευόμην εἴς τι χωρίον, οὐ μακρὰν θαλάσσης. Πλησίον δέ μου γενομένου ἐκείνου τοῦ τόπου, ἔνθα ἔμελλον ἀφικόμενος πρὸς ἐμαυτῷ ἔσεσθαι, παλαιός τις πρεσβύτης . . ., ὀλίγον ἀποδέων μου, παρείπετο.* In Flavia Neapolis und in Paläſtina überhaupt kann Juſtin demnach nicht Chriſt geworden ſein. Sollen und müſſen aber doch die Worte: *τῇ ἡμετέρᾳ πόλει* eine beſtimmte geographiſche Beziehung haben, ſo bleibt nach unſerm Dafürhalten nichts Anderes übrig, als den Juden Tryphon, zu welchem Juſtin in der Stelle redet, in das Pronomen mit einzuſchließen und den Ort ihres Zuſammenſeins, d. h. Epheſus, als den Ort, an welchem Juſtin zum Chriſtenthume übertrat, zu beſtimmen [1]).

---

[1]) Uebereinſtimmend mit dieſem Reſultate, ſagt Bretschneider (probabilia de evangelii et epistolarum Joannis Apost. indole et origine. Lips. 1820. p. 191.): Justinus . . . . Ephesi graeca philosophia imbutus, deinde christianus. Vgl. Flügge Verſuch einer Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften (Halle 1796) I. S. 121. und Winter kritiſche Geſchichte der älteſten Zeugen und Lehrer des Chriſtenthums nach den Apoſteln (München 1814.) S. 258. Dagegen denken Prudentius Maranus (prolegom. 3, 1, 5. p. LXVI. LXXXVII.) und Junius (de Justino Mart. apolog. adv. ethnic. p. 4.) an Alexandrien.

Zweiter Abſchnitt.

Thätigkeit für die Sache des Chriſtenthums.

Der neue Glaube, welcher dem Philoſophen auf ſo natürliche und doch zugleich ſo wunderbare Weiſe nahe gebracht worden war, bildete von nun an den Impuls und Mittelpunkt aller ſeiner Beſtrebungen. Dem Aufbaue der chriſtlichen Kirche nach innen und außen war fortan ſein Leben geweiht. Das Licht göttlicher Erkenntniß, welches ihm aufgegangen war, ſollte auch Andern ſcheinen; die Gemüthsruhe und der Friede, welchen er gefunden hatte, ſollte auch Andere beſeligen [1]. Juſtin achtete ſich zur perſönlich unmittelbaren Verkündigung des Evangeliums wie durch eine Religionspflicht verbunden. Er erklärt beſtimmt [2]: „ein Jeder, welcher die Wahrheit verkündigen kann und nicht verkündigt, wird von Gott gerichtet werden. Aus Scheu alſo laſſe ich es mir auf das Gebot der Schrift angelegen ſein, Unterredungen zu ſuchen, und nicht aus Habbegierde oder Ehrgeiz oder Vergnügungsſucht; Niemand wird mich ſolcher Beſtrebungen überführen können" — und an einem andern Orte [3]: „weil ich das Gericht Gottes fürchte ...., ſo will ich, auch wenn ihr unredlich ſeid, fortfahren, auf alle eure Einwürfe und Gegenreden zu antworten; ich handle ſo gegen Alle ohne Unterſchied, welche über Glaubenspunkte mit mir ſprechen wollen." Dabei änderte Juſtin zwar im Weſentlichen in ſeiner äußern Lebensweiſe Nichts; aber der Geiſt, welcher ihn beſeelte, war ein neuer, das Ziel, welches er verfolgte, war ein anderes. Sei-

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 8. p. 109. (p. 225. C.): *βουλοίμην ἂν καὶ πάντας ἴσον ἐμοὶ θυμὸν ποιησαμένους μὴ ἀφίστασθαι τῶν τοῦ σωτῆρος λόγων· .... ἀνάπαυσις ἡδίστη γίνεται τοῖς ἐκμελετῶσιν αὐτούς· .... πάρεστιν ἐπιγνόντι σοι τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ καὶ τελείῳ γενομένῳ εὐδαιμονεῖν.*

[2]) Dial. c. Tr. c. 82. p. 179. sq. (p. 308. D. 309. A.)

[3]) Dial. c. Tr. c. 64. p. 161. (p. 287. D.) Vgl. außerdem c. 38. p. 135. (p. 256. D.) c. 44. p. 139. (p. 262. D.) c. 58. p. 154. (p. 280. B.) c. 125. p. 218. (p. 354. B. C.)

nen Philoſophenmantel behielt er nach wie vor bei [1], um ſchon durch ſeine äußere Erſcheinung ſymboliſch anzudeuten, daß er auch als Chriſt noch immer ein Freund der Weisheit ſei, nur jetzt nicht mehr der menſchlichen, ſondern der himmliſchen [2]. Auch darin ſetzte er ſeine frühere Lebensweiſe fort, daß er ohne einen feſten Wohnort, ohne ein bürgerliches und kirchliches Amt [3],

---

[1]) Eben der Philoſophenmantel gab dem Juden Tryphon nach der Darſtellung des Dialogs Veranlaſſung, das bekannte Geſpräch mit Juſtin anzuknüpfen: dial. c. Tr. c. 1. p. 101. (p. 217. B. C.): *φιλόσοφε, χαῖρε, ἔφη· . . . ὅταν ἴδω τινὰ ἐν τοιούτῳ σχήματι, ἀσμένως αὐτῷ προσέρχομαι.* Damit übereinſtimmend berichtet Euseb. hist. eccles. 4, 11. T. I. p. 321.: *Ἰουστῖνος ἐν φιλοσόφου σχήματι πρεσβεύων τὸν θεῖον λόγον.* — Phot. bibliothec. cod. 125. T. I. p. 95.: *φιλοσοφῶν καὶ τοῖς λόγοις καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ σχήματι.* Das Tragen des Philoſophenmantels erleichterte unſtreitig die kerykkiſche Thätigkeit reiſender Evangeliſten ſehr. S. Neander allgemeine Geſchichte der chriſtl. Religion und Kirche I, 2. S. 310. Außer Juſtin behielten auch noch manche andere Kirchenlehrer des chriſtlichen Alterthums nach ihrem Uebertritte zum Chriſtenthume den Philoſophenmantel bei. So der athenienſiſche Apologet Ariſtides nach Hieronym. de vir. illustr. c. 20. T. I. p. 177., ſo Tertullian nach der bekannten Stelle de pall. c. 6. T. V. p. 175., ſo der alexandriniſche Presbyter Heraklas nach Euseb. hist. eccles. 6, 19. T. II. p. 208. und Hieronym. de vir. illustr. c. 54. T. I. p. 184., ſo auch Gregorius Thaumaturgus nach der Angabe ſeines Biographen Gregor. Nyssen. Opp. T. III. p. 534.

[2]) Dieſe Deutung ſpricht wenigſtens Tertullian (de pall. c. 6. T. V. p. 175.) in dem Zurufe aus: gaude pallium et exsulta; melior jam te philosophia dignata est, ex quo Christianum vestire coepisti.

[3]) Nur die falſche Auffaſſung einiger alten Berichte, beſonders aber das Mißverſtehn der kommunikativen Redeform, welcher ſich Juſtin, wie auch ſonſt oft, an der Stelle bedient, wo er von der Taufe ſpricht: apol. 1, 61. p. 79. (p. 93. D.): *ἄγονται ὑφ' ἡμῶν, ἔνθα ὕδωρ ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται* und c. 65. p. 82. (p. 97. B. C.): *μετὰ τὸ οὕτως λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφοὺς ἄγομεν, ἔνθα συνειγμένοι εἰσί, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι* — einer Redeform, welcher er ſich vom bibliſchen Standpunkte des allgemeinen chriſtlichen Prieſterthums und als Referent und Vertreter der chriſtlichen Kirchengebräuche ganz füglich bedienen durfte — iſt Veranlaſſung geworden, daß Tillemont (mémoires pour servir à l'histoire T. II. p. 163.), Prudentius Maranus (prolegomena 3, 2, 1.

lehrend und lernend umherreiſte. Daß ſich Juſtin als Chriſt gerade den Beruf eines reiſenden Evangeliſten erwählte, begreift ſich theils aus dem natürlichen Zuge ſeines Geiſtes, welcher ſich nur durch unmittelbare Anſchauung intereſſanter Oertlichkeiten und Denkmäler befriedigt fand, theils aus der Ungunſt der damaligen Zeit, welche die Erwerbung einer ſpeciellern Kenntniß der chriſtlichen Verhältniſſe kaum auf einem andern Wege, als durch perſönlichen Beſuch der einzelnen Gemeinden möglich machte, theils endlich daraus, daß ſich Juſtin nach ſeiner Individualität auf dieſe Weiſe dem mit ſo großer Begeiſterung aufgenommenen und feſtgehaltenen Evangelium am meiſten glaubte nützlich machen zu können. Aus der Wahl dieſes apoſtoliſchen Wandererlebens ergab ſich aber für Juſtin neben dem gedachten und geſtellten Zwecke noch ein ganz unberechneter, weſentlicher Gewinn. Seine chriſtliche Ueberzeugung, welche ihm dieſe Lebensrichtung vorgezeichnet hatte, entwickelte ſich in der Verfolgung derſelben erſt recht und gewann ihre volle, Marter und Tod überwindende Kraft. Juſtin lernte auf ſeinen Reiſen nothwendig alle die verſchiedenen Formen, in welchen ſich das chriſtliche Leben hier und da ausprägte, an Ort und Stelle kennen; er machte dadurch die Erfahrung, daß das Evangelium überall ein anderes und doch überall auch wieder das Eine iſt, daß auch bei der größten Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Faktoren, unter welchen ſich das Leben in Chriſto hervorbildet, das Produkt doch im Weſentlichen ein durchaus gleiches iſt. Er lernte durch konkrete Anſchauung einſehn, wie tief der Anſpruch des Chriſtenthums auf Univerſalität in ſeinem innerſten Weſen begründet ſei [1], und

---

p. LXVIII.) und Lumper (de vita, scriptis atque doctrina ss. patrum T. II. p. 55.) den Juſtin zum ordinirten Presbyter gemacht haben. Vgl. auch Möhler Patrologie I. S. 191. — Prudentius Maranus läßt ihn zu gleicher Zeit als Ascet leben.

[1]) Den heidniſchen Gegnern des Chriſtenthums wollte freilich gerade dieſe Seite der neuen Stiftung am wenigſten einleuchten. Celſus hält es für unvernünftig, vorauszuſetzen, daß alle Völker Aſiens, Europas, Lybiens, Hellenen und Barbaren bis an das Weltende unter Einen Glauben vereinigt werden könnten. Origen. c. Cels. 8, 72. T. I. p. 795.: *μετὰ ταῦτα εὐχήν τινα εἰπὼν τὴν, εἰ γὰρ δὴ οἷόν τε εἰς ἕνα συμ-*

dieſe Wahrnehmung mußte in ſeinem empfänglichen Herzen nothwendig denſelben Enthuſiasmus entzünden, mit welchem der unbekannte Verfaſſer des Briefes an Diognet gerade dieſe Seite des chriſtlichen Weſens mit ſo vieler innerer Wahrheit und in ſo beredter Darſtellung hervorhebt [1]). In dieſem Enthuſiasmus mußte dann aber wieder der Wunſch die reichſte Nahrung finden, dieſe univerſaliſtiſche Tendenz des Chriſtenthums für ſeinen Theil mit fördern zu helfen. Auch für die Richtigkeit der Vorausſetzung, daß die Nachrichten, welche uns Juſtin über das kirchliche Leben und Streben ſeiner Zeit gibt, nicht bloß eine lokale, ſondern allgemeine Wahrheit haben, leiſtet der erwählte Wandererberuf deſſelben eine gewiſſe Bürgſchaft. Juſtin beſuchte nach einander gerade die bedeutendſten Gemeinden, welche der Chriſtenverein damals hatte; wir dürfen darum bei ihm die genaueſte und ſicherſte Kenntniß des kirchlichen Lebens, ſo wie der Lehren und Gebräuche des zweiten Jahrhunderts erwarten und dürfen namentlich annehmen, daß er das Zufällige und Individuelle in der damaligen Gemeindeverfaſſung und dem beſtehenden Kultus genau zu unterſcheiden werde gelernt haben. Juſtin beſuchte Egypten, und ließ ſich insbeſondere auf der Inſel Pharus bei Alexandrien die Ueberreſte der Zellen zeigen, in welchen die ſiebzig Dollmetſcher, nach der heiligen Sage, die Bücher des Alten Teſtaments abgeſondert und doch mit buchſtäblicher Uebereinſtimmung in das Griechiſche überſetzt haben ſollten [2]). In

---

φρονῆσαι νόμον τοὺς τὴν Ἀσίαν καὶ Εὐρώπην καὶ Λιβύην κατοικοῦντας Ἕλληνάς τε καὶ βαρβάρους, ἄχρι περάτων νενεμημένους, ἀδύνατον τοῦτο νομίσας εἶναι· ἐπιφέρει, ὅτι ὁ τοῦτο ολόμενος οἶδεν οὐδέν. Vgl. Euseb. demonstr. evangel. 1, 5. p. 9.

1) Epist. ad Diognet. c. 5. p. 236. (p. 497. A. B.): *Χριστιανοὶ οὔτε γῇ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσὶν ἀνθρώπων. Οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν .... Κατοικοῦντες πόλεις ἑλληνίδας τε καὶ βαρβάρους, ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη, ἐν τοῖς ἐγχωρίοις ἔθεσιν ἀκολουθοῦντες, ἔν τε ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τῷ λοιπῷ βίῳ θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας.*

2) Justin. cohort. ad Graec. c. 13. p. 17. (p. 14. C.)

Ephesus traf er mit dem Juden Tryphon zusammen [1] und verflocht sich mit ihm in das Religionsgespräch, dessen wesentlicher, wenn auch hier und da modificirter Inhalt [2] in dem bekannten Dialoge vorliegt. Auch des Abendlandes vergaß er nicht. Zu Kumä in Unteritalien bewunderte er das großartige Gebäude, in welchem die kumäische Sibylle ihre Orakel ertheilt haben sollte [3], und eine längere Zeit verweilte er auch in der alten Welthauptstadt Rom [4]. Ja nach der Angabe der mehrerwähnten Märtyrer-

---

1) Euseb. hist. eccles. 4, 18. T. I. p. 378.: καὶ διάλογον πρὸς Ἰουδαίους συνέταξεν, ὃν ἐπὶ τῆς Ἐφεσίων πόλεως πρὸς Τρύφωνα τῶν τότε Ἑβραίων ἐπισημότατον πεποίηται.

2) Nourry apparatus ad bibliothecam maximam I. p. 377. sq.

3) Justin. coh. ad Graec. c. 37. p. 33. sq. (p. 34. E. 35. A. B.)

4) Justin's Aufenthalt zu Rom bezeugen zunächst mit deutlichen Worten Eusebius (hist. eccles. 4, 11. T. I. p. 328.: ἐπὶ τῆς Ῥώμης τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο) und Photius (bibliothec. cod. 125. T. I. p. 95.). Sodann unterhielt Tatian, Justin's Schüler (Iren. adv. haeres. 1, 31. p. 107.: ὃς [Τατιανὸς] Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς, ἐφ' ὅσον μὲν συνῆν ἐκείνῳ, οὐδὲν ἐξέφηνε τοιοῦτον), nach der Aussage Rhodon's (Euseb. hist. eccles. 5, 13. T. II. p. 66.) eine Schule in Rom, welche er von seinem Lehrer überkam. Endlich setzen einige Stellen in den Schriften Justin's dessen persönliche Anwesenheit zu Rom voraus. Was Justin (apol. 1, 26. p. 59. [p. 69. D.]) von der Statue erzählt, welche die Römer dem Gnostiker Simon Magus auf einer Tiberinsel errichtet haben sollten, verräth eine topographische Kenntniß, wie sie nur eigene Anschauung geben konnte. Ueber den Vorfall mit der römischen Christin, welche sich von ihrem heidnischen Manne seiner Ausschweifungen wegen schied und darum von demselben als Christin angegeben wurde, so wie über die sich daran knüpfende Hinrichtung einiger römischen Christen berichtet Justin in seiner (zweiten) Apologie an Mark Aurel auf eine Weise, wie er es nur thun konnte, wenn die erzählte Begebenheit unter seinen Augen vorgegangen war. Wenn endlich Justin (apol. 2, 3. p. 91. [p. 47. B.]) von seinen wiederholten Disputationen mit dem Cyniker Crescens redet, wenn er bei dieser Gelegenheit die Besorgniß ausspricht, daß er vielleicht noch einmal ein Opfer der Ränke desselben werden möchte (apol. 2, 3. p. 90. [p. 46. E.]: κἀγὼ προσδοκῶ ὑπό τινος τῶν ὀνομασμένων ἐπιβουλευθῆναι καὶ ξύλῳ ἐμπαγῆναι, ἢ κἂν ὑπὸ Κρίσκεντος τοῦ φιλοψόφου καὶ φιλοκόμπου), und wenn später Tatian einer wirklichen Verfolgung gedenkt, welche Crescens über Justin verhängt habe: orat. c. Graec. c. 19. p. 260. (p. 157.

akten verweilte er in dieſer Stadt ſogar zweimal [1]).

Auf allen dieſen Reiſen behielt er ſein Hauptziel, auch andere irrende und ſuchende Gemüther zu dem Brunnen der ewigen Wahrheit zu führen, aus welchem er ſelber erſt nach langem, vergeblichem Ringen hatte ſchöpfen können, unverrückt in dem Auge. Mündlich und ſchriftlich, thetiſch und antithetiſch wirkte er für die Sache des Chriſtenthums. Zwar ſind wir nicht mehr im Stande, uns ein vollkommen genügendes Gemälde dieſer ſeiner Wirkſamkeit zu entwerfen, weil uns das chriſtliche Alterthum nur ſehr ſpärliche Nachrichten über dieſelbe hinterlaſſen hat und ein großer Theil der Schriften Juſtin's verloren gegangen iſt: aber doch reichen die vorhandenen Denkmäler hin, um dieſelbe als eine bedeutende erkennen zu laſſen. In Gemäßheit zu der innern Entwickelungsſtufe, auf welcher die chriſtliche Kirche in der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ſtand, nicht minder in Gemäßheit zu der Stellung, welche die Kirche damals nach außen einnahm, koncentrirte ſich die Thätigkeit Juſtin's vorzüglich in der Antitheſe. Zwar laſſen uns die überlieferten Titel einiger ſeiner verloren gegangenen Schriften erkennen, daß er nicht verſäumt habe, die chriſtliche Sache auch durch poſitive Darſtel-

---

D. 158. A.): Κρίσκης .... οὕτως ἐδεδίει τὸν θάνατον, ὡς καὶ Ἰουστῖνον, καθάπερ καὶ ἐμέ, ὡς κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι: ſo ſprechen dieſe dreifachen Angaben mit einer Evidenz für Juſtin's längeres Verweilen in Rom, daß jeder weitere Zweifel daran in das Gebiet einer bodenloſen pyrrhoniſchen Skepſis fallen würde. Denn eben jener Crescens lebte in Rom, wie Tatian eines Weitern bemerkt: orat. c. Gr. c. 19. p. 260. (p. 157. D.): Κρίσκης ὁ ἐννεοτεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει παιδεραστίᾳ πάντας ὑπερήνεγκεν. Der Ausdruck μεγάλη πόλις bezeichnet nach einem ſehr gewöhnlichen Sprachgebrauche die Stadt Rom. Vgl. Porphyr. de abstinent. ab esu carn. 2, 56. p. 203. sq. (ed. Rhör.), Themist. orat. 34. p. 452. (ed. Dindorf.), Valesius in Euseb. de laud. Constant. c. 18. p. 284., Halloix vit. et document. Justin. p. 352. sq.

[1]) Act. martyr. c. 2. p. 586.: ἐπεδήμησα τῇ Ῥωμαίων πόλει τοῦτο δεύτερον. Dieſe Notiz erhält durch das in der vorſtehenden Note Bemerkte eine Beſtätigung. Denn Juſtin's Zeugniß von der angeblichen Statue des Simon Magus ſetzt einen Aufenthalt in Rom unter Hadrian voraus, und die Bemerkungen in Betreff des Crescens beziehn ſich auf die Zeit Mark Aurel's.

lung und Entwickelung der christlichen Lehre zu fördern; auch unterhielt er nach der Darstellung des alten Martyrologiums [1] eine Schule in Rom, in welcher er alle diejenigen, welche ein inneres Bedürfniß zu ihm führte, in den christlichen Heilswahrheiten unterrichtete: allein die Hauptseite seiner Wirksamkeit war die polemisch-apologetische.

Ein dreifacher Gegensatz nahm die Aufmerksamkeit des Märtyrers in Anspruch.

Genetisch betrachtet, bot sich das Judenthum, aus dessen Schoße das Christenthum hervorgegangen war und unter dessen Titel es anfangs in der heidnischen Welt ohne bedeutenden Widerstand hatte festen Fuß fassen können [2], dem Justin als nächster Gegenstand der Halieutik dar. Die Reaktion, in welcher sich das Judenthum gleich von vorn herein dem Christenthume gegenübergestellt hatte [3], war in den Tagen Justin's schroffer und bitterer geworden als jemals. Die täglich wachsende Verbreitung des christlichen Glaubens war ein fortwährender Zunder des jüdischen Grolles; der politische Druck, unter welchem die Juden, besonders seit der Zerstörung Jerusalems, seufzten, trug dazu bei, diesen Groll immer höher zu steigern. Sie machten demselben durch stereotypische Verwünschungen der Christen in den Synagogen Luft [4], und nahmen an der Verbreitung der lügen-

---

[1] Justin. Opp. c. 2. p. 586.: εἴ τις ἐβούλετο ἀφικεῖσθαι παρ' ἐμοί, ἐκοινώνουν αὐτῷ τῶν τῆς ἀληθείας λόγων. Der mit Justin zugleich verhörte und hingerichtete Christ Euelpistus legt das Bekenntniß ab: Ἰουστίνου ἡδέως ἤκουον τῶν λόγων.

[2] Tertull. apolog. c. 21. T. V. p. 41.: sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae.

[3] Starck Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts (Berl. und Lpz. 1780.) III. S. 780. ff.

[4] Justin. dial. c. Tr. c. 16. p. 117. (p. 234. B.) c. 47. p. 143. (p. 266. D.) c. 96. p. 192. (p. 328. C.) c. 108. p. 202. (p. 335. D.) c. 117. p. 210. (p. 345. A.) c. 137. p. 228. (p. 366. D.), welche letztere Stelle noch die besondere Andeutung gibt, daß diese Verwünschungen jedesmal nach dem Gebete stattfänden. Zur Zeit des Hieronymus wurden die Verwünschungen in den Synagogen täglich dreimal ausgestoßen. Vgl. Hieronym. comment. in Jes. 5, 18. T. V. p. 24., in Jes. 49, 7. p. 151., in Jes. 52, 5. p. 162.,

haften Gerüchte, welche die Chriſten ſchmählicher Unſittlichkeit und kannibaliſcher Rohheit anklagten, den eifrigſten Antheil [1]).

---

in Amos 1, 11. T. VI. p. 61. Auch Epiphanius weiß von denſelben und weicht nur darin von Hieronymus ab, daß er ſie nicht allgemein gegen die Chriſten, ſondern ſpeciell gegen die judenchriſtliche Parthei der Nazoräer gerichtet ſein läßt: Epiphan. adv. haeres. 1, 29, 9. T. I. p. 124.: *οὐ μόνον οἱ τῶν Ἰουδαίων παῖδες πρὸς τούτους κέκτηνται μῖσος, ἀλλὰ ἀνιστάμενοι ἕωθεν καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν τρὶς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἐν ταῖς αὐτῶν συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς καὶ ἀναθεματίζουσι, φάσκοντες· ὅτι ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους. Καὶ γὰρ τούτοις περισσότερον ἐνέχουσι, διὰ τὸ ἀπὸ Ἰουδαίων αὐτοὺς ὄντας Ἰησοῦν κηρύσσειν εἶναι Χριστόν.* Indeß dieſe Differenz beruht wahrſcheinlich nur auf einem Mißverſtändniſſe von Seiten des Epiphanius. Denn auch Hieronymus ſagt, daß die Chriſten unter dem Namen der Nazarener verflucht würden, und Nazarener — war der gewöhnliche Name, womit die Chriſten ſpottweiſe von den Juden bezeichnet wurden. Tertull. adv. Marc. 4, 8. T. I. p. 172.: Nazaraeus vocari habebat secundum prophetiam christus creatoris; unde et ipso nomine nos Judaei Nazarenos appellant per eum. Dieſe Verſicherung des Tertullian wird beſtätigt durch: Galen. bei Bar-Hebraeus chronic. Syriac. (ed. Bruns et Kirsch. Lips. 1789.) p. 55. Prudent. peristephan. 5, 25. 10, 45. adv. Symmach. 1, 550. Hieronym. de loc. Hebraic. T. III. p. 188. Epiphan. adv. haeres. 1, 29, 1. T. I. p. 117.

[1]) Justin. dial. c. Tr. c. 17. p. 117. (p. 234. E.): *ἄνδρας ἐκλεκτοὺς ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ἐκλεξάμενοι τότε, ἐξεπέμψατε εἰς πᾶσαν τὴν γῆν, λέγοντες, αἵρεσιν ἄθεον Χριστιανῶν πεφηνέναι, καταλέγοντες ταῦτα, ἅπερ καθ' ἡμῶν οἱ ἀγνοοῦντες ἡμᾶς πάντες λέγουσιν· ὥστε οὐ μόνον ἑαυτοῖς ἀδικίας αἴτιοι ὑπάρχετε, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἁπλῶς ἀνθρώποις.* — c. 108. p. 202. (p. 335. D.) c. 117. p. 210. (p. 345. A.) Vgl. Dodwell. dissert. 11. de paucitate martyrum in: Dissertatt. Cyprian. p. 61. sq. — Tertull. adv. Marc. 3, 23. T. I. p. 149. — adv. Jud. c. 13. T. II. p. 261. — ad nation. 1, 14. T. V. p. 122.: credidit vulgus Judaeo; quod enim aliud genus seminarium est infamiae nostrae? — Origen. c. Cels. 6, 27. T. I. p. 651.: *δοκεῖ μοι (Κέλσος) παραπλήσιον Ἰουδαίοις πεποιηκέναι τοῖς κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς τοῦ Χριστιανισμοῦ διδασκαλίας κατασκεδάσασι δυσφημίαν τοῦ λόγου· ὡς ἄρα καταθύσαντες παιδίον μεταλαμβάνουσιν αὐτοῦ τῶν σαρκῶν, καὶ πάλιν ὅτι οἱ ἀπὸ τοῦ λόγου τὰ τοῦ σκότους πράττειν βουλόμενοι σβεννύουσι μὲν τὸ φῶς, ἕκαστος δὲ τῇ παρατυχούσῃ μίγνυται.* S. Kortholt de vita et moribus, Christianis primaevis per gentilium malitiam afflictis. (Kil. 1688.) p. 101. sq.

Ja, ſo oft ſie konnten, vergriffen ſie ſich auch thätlich an den Chriſten [1], und namentlich als Bar-Kochba in Paläſtina unter Hadrian den ſchon lange unter der Aſche glimmenden Funken der Empörung wider die Römer zur hellen Flamme angefacht und einen weit verbreiteten Aufſtand organiſirt hatte [2]: richtete ſich der jüdiſche Haß beſonders gegen die paläſtiniſchen Chriſten, welche ſich nicht an den Empörer anſchließen und Chriſtum verläugnen wollten [3]. Dieſer ſteigende Antagonismus des jüdiſchen Standpunktes gegen das Chriſtenthum mußte nothwendig die volle Aufmerkſamkeit Juſtin's in Anſpruch nehmen; er, der das chriſtliche Intereſſe nach allen Seiten mit ſo lebhafter Theilnahme wahrnahm, konnte eine ſo erbitterte und gefährliche Faktion nicht unbeachtet laſſen; ſein apologetiſcher Eifer mußte das Judenthum in den Kreis ſeiner Beſtrebungen ziehen. Zwar mochte es nicht immer ganz leicht ſein, den Juden beizukommen, weil ſie die Ueberlegenheit der chriſtlichen Polemik fürchteten [4] und weil ihnen von ihren Obern jede Diskuſſion über religiöſe Gegenſtände mit Chriſten ausdrücklich unterſagt war [5]; allein gewiß gab es

---

[1]) Justin. dial. c. Tr. c. 16. p. 117. (p. 234. C.): *οὐ γὰρ ἐξουσίαν ἔχετε αὐτόχειρες γενέσθαι ἡμῶν διὰ τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας· ὁσάκις δ' ἂν ἐδυνήθητε, καὶ τοῦτο ἐπράξατε* — c. 95. p. 192. (p. 323. B.) c. 133. p. 226. (p. 363. C.) So zeigten ſich die Juden bei der Hinrichtung des Biſchofs Polykarp beſonders geſchäftig: epist. Smyrn. de martyr. Polycarp. c. 13. Patr. Apostol. ed. Cotel. T. II. p. 198.: *μάλιστα Ἰουδαίων προθύμως, ὡς ἔθος αὐτοῖς, εἰς ταῦτα ὑπουργούντων*, vgl. auch c. 17. sq. p. 200.

[2]) Dio Cass. hist. Rom. 69, 12. sqq. Euseb. hist. eccles. 4, 6. T. I. p. 296. sq. Zonar. annal. (ed. Basil. 1557.) T. II. p. 203. Vgl. Cotta Verſuch einer ausführlichen Kirchenhiſtorie des N. T. (Tübingen 1773.) III. S. 1732. ff. und Münter der jüdiſche Krieg unter den Kaiſern Trajan und Hadrian (Altona u. Lpz. 1821.) S. 45. ff.

[3]) Justin. apol. 1, 31. p. 62. (p. 72. E.) — Orosius histor. 7, 13. p. 490. (ed. Haverkamp. Lugd. Bat. 1767.): Judaeos, perturbatione scelerum suorum exagitatos et Palaestinam, provinciam quondam suam, depopulantes, ultima caede perdomuit (Hadrianus) ultusque est Christianos, quos illi Cocheba duce, quod sibi adversus Romanos non adsentarentur, excruciabant. Vgl. Münter a. O. S. 55.

[4]) Justin. dial. c. Tr. c. 93. p. 191. (p. 321. D.)

[5]) Dial. c. Tr. c. 38. p. 134. (p. 256. B.) c. 112. p. 205. (p. 339. D.)

Viele, welche ſich mit der Unbefangenheit eines Tryphon über dieſes Verbot der Obern hinwegſetzten [1] und chriſtlichen Anſprachen nicht durchaus unzugänglich zeigten. Wirklich ſcheint Juſtin häufig Gelegenheit gefunden zu haben, mit Juden über die Differenzpunkte der jüdiſchen und chriſtlichen Lehre zu verhandeln. Man darf dieß aus den Worten ſchließen, welche derſelbe dem Tryphon in den Mund legt: dial. c. Tr. c. 50. p. 146. (p. 269. C.): *ἔοικάς μοι ἐκ πολλῆς προστρίψεως τῆς πρὸς πολλοὺς περὶ πάντων τῶν ζητουμένων γεγονέναι καὶ διὰ τοῦτο ἑτοίμως ἔχειν ἀποκρίνεσθαι πρὸς πάντα, ἃ ἂν ἐπερωτηθῇς.* Fragt man, wie Juſtin als geborner Heide und früherer Jünger griechiſcher Philoſopheme zu der detaillirten Kenntniß der jüdiſchen Zuſtände und Meinungen gelangt ſein könne, welche die Polemik gegen das Judenthum nothwendig vorausſetzte [2]: ſo iſt an ſeinen paläſtiniſchen Urſprung und ſeine vielen Reiſen zu erinnern, welche ihn ſchon von früh auf in mannigfache Berührung mit den Juden bringen mußten.

Mit noch größerm Eifer aber, als gegen den jüdiſchen Standpunkt, richtete Juſtin der Natur der Sache nach ſeine Thätigkeit gegen den heidniſchen Gegenſatz. Denn die Gefahren, welche der jungen Kirche von dieſer Seite drohten, waren ungleich größer und zahlreicher, als die von jüdiſcher Seite. Nachdem das Chriſtenthum unter dem Kaiſer Trajan einmal zur Anerkennung ſeiner Beſonderheit und Selbſtſtändigkeit gelangt war [3], nachdem die Leere und Verödung der heidniſchen Tempel in Bithynien an Einem Beiſpiele gezeigt hatte, was für den helleni-

---

[1] Dial. c. Tr. c. 38. p. 134. (p. 256. B.)

[2] Die genaue Bekanntſchaft Juſtin's mit dem Judenthume tritt beſonders auf dem Gebiete der altteſtamentlichen Exegeſe hervor. Vgl. dial. c. Tr. c. 33. p. 130. (p. 250. D.) — c. 34. p. 131. (p. 251. C.) — c. 36. p. 133. (p. 254. E.) — c. 43. p. 139. (p. 262. C.) — c. 62. p. 159. (p. 285. B.) — c. 88. p. 180. (p. 309. B.) — c. 110. p. 203. (p. 336. C.) — c. 112. p. 205. (p. 339. C.) — c. 113. p. 206. (p. 340. B.) — c. 122. p. 215. (p. 350. C.)

[3] Kortholt de origine et natura christianismi ex impia ethnicorum sententia (Kil. 1672.) p. 49. sqq. Seidenstücker de Christianis ad Trajanum usque a Caesaribus et senatu Romano pro cultoribus religionis Mosaicae semper habitis. Helmst. 1790.

schen Kultus von dem weitern Umsichgreifen des Christenthums zu fürchten sei: so begannen die Gegenwirkungen des Heidenthums wider das Christenthum, welche ununterbrochen, nur bald schwächer bald stärker, bis zum endlichen Siege des Christenthums fortdauerten. Religiöse und politische, öffentliche und private Interessen vereinigten sich, um den neuen Glauben zu unterdrücken; Philosophen und Priester, Herrscher und Volk boten Alles auf, um den Christennamen zu vertilgen [1]). Die Philosophen trafen zwar mit den Christen in der Verachtung des gemeinen Volksglaubens theilweise zusammen, aber sie fanden es lächerlich, daß die Erkenntniß der Wahrheit, anstatt von der spekulirenden Vernunft, vielmehr von der Auktorität eines gekreuzigten Juden und der Tradition einiger ungebildeten Galiläer abhängig gemacht werden sollte; sie fanden es thöricht, daß nicht allein Denker und Forscher, sondern sogar Handwerker und Sklaven, Weiber und Kinder Inhaber der Philosophie sollten sein können [2]). Die Priester, Künstler und Handwerker sahen

---

[1]) Vgl. Gibbon Geschichte der Abnahme und des Falls des römischen Reichs. Aus d. Englischen von W. v. R. (Magdeb. 1788.) II. S. 447. ff., Starck Geschichte der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts. III. S. 790. ff., Flügge Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften. I. S. 13. ff. 68. ff., Münter Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte, herausgeg. von Ewers (Göttingen 1802.) I. S. 75. ff., Köpke de statu et conditione Christianorum sub imperatoribus Romanis alterius p. Ch. seculi p. 5. sqq.

[2]) Wie dieses häufig von den Christen im Gegensatze zu der Ausschließlichkeit der griechischen Philosophenweisheit behauptet wurde. Clem. strom. 4, 8, 59. T. II. p. 310.: *ἔξεστι τῷ καθ' ἡμᾶς πολιτευομένῳ καὶ ἄνευ γραμμάτων φιλοσοφεῖν, κἂν βάρβαρος ᾖ κἂν Ἕλλην κἂν δοῦλος κἂν γέρων κἂν παιδίον κἂν γυνή· κοινὴ γὰρ ἁπάντων τῶν ἀνθρώπων τῶν γε ἑλομένων ἡ σωφροσύνη.* — Tatian. orat. c. Graec. c. 32. p. 269. (p. 167. B.) — Euseb. demonstr. evangel. 1, 6. p. 24.: *Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ, ὁ τὴν καινὴν ταύτην καὶ πανάρετον πολιτείαν καθ' ὅλου τοῦ κόσμου συστησάμενος· ὥστε τοιαῦτα μανθάνειν καὶ φιλοσοφεῖν μὴ μόνον ἄνδρας, ἀλλὰ καὶ γυναῖκας, πλουσίους τε καὶ πένητας, καὶ δούλους ἅμα δεσπόταις.* Spottend legt darum Celsus einem Christen die Warnung in den Mund: Origen. c. Cels. 3, 44. T. I. p. 476.: *μηδεὶς προσίτω πεπαιδευμένος, μηδεὶς σοφὸς μηδεὶς φρόνιμος (κακὰ γὰρ ταῦτα νομίζεται παρ' ἡμῖν), ἀλλ' εἴ τις ἀμαθής, εἴ τις ἀνόητος, εἴ τις ἀπαίδευτος, εἴ*

durch das Chriſtenthum ihr Anſehn und ihre Einkünfte auf das gefährlichſte bedroht: wo der chriſtliche Glaube Eingang und Aufnahme fand, hörte man auf, Opfer zu bringen [1], brauchte man keine Statuen und Bilder mehr, hatte es mit den glänzenden, öffentlichen Feſtlichkeiten ein Ende. Die Kaiſer und Staatsmänner konnten ſich nicht mit einem Kultus befreunden, welchem nicht nur für ſich ſelber der Vorzug des Alterthums abging [2], ſondern der es recht eigentlich und unverholen als ſeinen Zweck ankündigte, alle andern, durch ihr Alter ehrwürdigen Religionsformen umzuſtoßen, der nicht bloß Duldung neben andern Anbetungsweiſen, ſondern Alleinherrſchaft anſtrebte [3], der die

---

τις νήπιος, θαῤῥῶν ἡκέτω — und bemerkt weiter: τούτους γὰρ ἀξίους τοῦ σφετέρου θεοῦ αὐτόθεν ὁμολογοῦντες, δῆλοί εἰσιν, ὅτι μόνους τοὺς ἡλιθίους καὶ ἀγεννεῖς καὶ ἀναισθήτους καὶ ἀνδράποδα καὶ γύναια καὶ παιδάρια πείθειν ἐθέλουσί τε καὶ δύνανται — 3, 52. p. 482. — 3, 55. p. 484. — Cyrill. adv. Julian. l. 6. T. VI. p. 206.

[1]) Plin. epistol. 10, 97.: neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est, quae videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat, prope jam desolata templa coepisse celebrari et sacra solemnia diu intermissa repeti passimque venire victimas, quarum adhuc rarissimus emtor inveniebatur. — Arnob. adv. gent. 1, 24. T. I. p. 16.

[2]) Tertull. apolog. c. 19. T. V. p. 39.: primam instrumentis istis auctoritatem summa antiquitas vendicat; apud vos quoque religionis est instar, fidem de temporibus asserere. — Lactant. institutt. divin. 2, 6.: religiones . . . sibi a majoribus suis traditas . . . ex hoc probatas atque veras esse confidunt, quod eas veteres tradiderunt, tantaque est auctoritas vetustatis, ut inquirere in eam scelus esse dicatur; itaque creditur ei passim, tanquam cognitae veritati. Vgl. 1, 28. — Arnob. adv. gent. 1, 57. T. I. p. 38. 2, 72. p. 102. Höhnend fragte man deshalb die Chriſten: Prudent. peristephan. 10, 411. sqq.:

Ubi iste vester tunc erat summus deus,
Divum favore cum puer Mavortius
Fundaret arcem septicollem Romulus?

Vgl. 10, 583. 613. 621.

[3]) Constitutt. Apostol. 5, 20. T. I. p. 325. — Lactant. institutt. divin. 3, 16.: sophiam defendimus, quia divina traditio est, eamque ab omnibus suscipi oportere testamur. — Augustin. de consens. evangel. 1, 18. T. IV. p. 148. — Keil de causis alieni Platonicorum recentiorum a religione christiana animi in den Opusc. academ. (ed. Goldhorn. Lips. 1821.) p. 398. sq.

römiſchen Bürger zur Verletzung einer ihrer heiligſten Pflichten, der Treue gegen die durch Staatsgeſetze ſanktionirte Volksreligion reizte [1]). Die Kaiſer und Staatsmänner mußten das Beſtehn

---

[1]) Dieſer Punkt war dem Römer von ganz beſonderer Bedeutung. Die römiſche Politik übte zwar in religiöſer Beziehung eine gewiſſe Duldung, aber dieſe Duldung ging doch niemals ſo weit, daß es dem einzelnen Bürger ohne Weiteres erlaubt geweſen wäre, den väterlichen Kultus mit einer fremden Religionsform zu vertauſchen. Eine (wenigſtens äußerliche) Verehrung der vaterländiſchen Götter war vielmehr nach römiſchen Begriffen unbedingte Bürgerpflicht. In dieſem Sinne erklärt Cotta bei Cicer. de natur. deor. 3, 2.: nec me ex ea opinione, quam a majoribus accepi de cultu deorum immortalium, ullius unquam oratio aut docti aut indocti movebit —, Cicero de legib. 2, 8. ſelbſt warnt: separatim nemo habessit deos — und Mäcenas räth dem Auguſtus: Dio Cass. hist. Rom. 52, 36: *εἴπερ ἀθάνατος ὄντως ἐπιθυμεῖς γενέσθαι, ταῦτά τε οὕτω πράττε καὶ προσέτι τὸ μὲν θεῖον πάντη πάντως αὐτός τε σέβου κατὰ τὰ πάτρια καὶ τοὺς ἄλλους τιμᾶν ἀνάγκαζε· τοὺς δὲ δὴ ξενίζοντάς τι περὶ αὐτὸ καὶ μίσει καὶ κόλαζε.* Von demſelben Standpunkte aus macht Celſus den Judenchriſten durch den Mund eines Juden, welchen er in ſeiner Streitſchrift den Chriſten gegenüberſtellt, den Vorwurf: Orig. c. Cels. 2, 1. T. I. p. 387.: *τί παθόντες, ὦ πολῖται, κατελίπετε τὸν πάτριον νόμον καὶ ὃν' ἐκείνου, πρὸς ὃν ἄρτι διειλέγμεθα, ψυχαγωγηθέντες πάνυ γελοίως ἐξηπατήθητε καὶ ἀφ' ἡμῶν ἀπηντομολήσατε εἰς ἄλλο ὄνομα καὶ εἰς ἄλλον βίον;* — 5, 25. p. 596. — Sehr bezeichnend ſind auch folgende Erklärungen: Clem. homil. 11, 13. T. I. p. 695.: *ἄλλοι λέγουσιν· ἀσεβεῖν μέλλομεν, ἐὰν τὰ παραδοθέντα ἡμῖν ἐκ πατέρων σεβάσματα λείψωμεν, ὅμοιον γάρ ἐστιν τῷ παραθήκην φυλάξαι* — homil. 4, 7. p. 651. sq. — Lactant. institutt. divin. 2, 6: religiones, quas sibi a majoribus suis traditas pertinacissime tueri ac defendere perseverant. — 5, 19: defendenda sunt, inquiunt, suscepta publice sacra. — de mort. persecut. c. 34. — Prudent. peristephan. 10, 416. adv. Symmach. 2, 277. sq. 309. sqq. 334. sq. 367. sq. — Euseb. praepar. evangel. 1, 2. p. 5. Eine reiche Sammlung anderer Belege gibt Kortholt de calumniis paganorum in veteres Christianos sparsis (Kil. 1668.) p. 71. sqq. Vgl. auch Tzſchirner Geſchichte der Apologetik. I. S. 192., Keil de causis alieni Platon. recent. a religione christ. animi in: Opusc. acad. p. 405. sqq., Neander allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. I, 1. S. 80. ff., Hahn de religionis et superstitionis natura et ratione (Vratisl. 1834.) I. p. 35. sqq. — Damit war zwar die Aufnahme fremder Götter oder Kultusformen keineswegs ſchlechthin ausgeſchloſſen, aber ſie war nicht in die Willkür des Einzelnen geſtellt, ſondern mußte die öffentliche

einer Gesellschaft bedenklich finden, welche sich in ihren geheimen Versammlungen der öffentlichen Beaufsichtigung entzog [1], welche sich zur Verfolgung unbekannter (vielleicht staatsgefährlicher) Zwecke geheimer Zeichen zu bedienen schien [2], welche die Plenipotenz der Regierungsgewalt durch Unterlassung der dem Staatsoberhaupte seit Augustus herkömmlich erwiesenen Verehrung in Gefahr brachte [3], welche sich durch Verweigerung des Eides und Kriegsdienstes mit der bestehenden bürgerlichen Ordnung in Widerspruch setzte [4] und überhaupt in ihrer dem Anscheine nach völ-

---

Sanktion des Staates haben: Cicer. de legib. 2, 8: ne novos (deos) sive advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto. Ein Uebertritt zum Christenthume blieb darum für den römischen Bürger so lange ein gesetzwidriger Schritt, als dem Christenthume die Anerkennung des Staates fehlte. Daher der fortwährende Vorwurf der Heiden wider die Christen: Tertull. apolog. c. 4. T. V. p. 10.: non licet esse vos; daher die Bezeichnung der Christen als: homines deploratae, illicitae ac desperatae factionis (Minuc. Fel. Octav. c. 8. p. 26.)

[1] Origen. c. Cels. 1, 1. T. I. p. 319.: πρῶτον τῷ Κέλσῳ κεφάλαιόν ἐστι, διαβαλεῖν Χριστιανισμόν, ὡς συνθήκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων Χριστιανῶν, παρὰ τὰ νενομισμένα. — Minuc. Fel. Octav. c. 8. p. 26.: latebrosa et lucifuga natio. — c. 10. p. 30.: cur occultare et abscondere, quidquid illud colunt, magnopere nituntur, quum honestā semper publico gaudeant, scelera secreta sint? cur . . . nunquam palam loqui, nunquam libere congregari sustinent?

[2] Minuc. Fel. Octav. c. 9. p. 27.: occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo, paene antequam norint. — c. 31. p. 121.

[3] Theophil. ad Autol. 1, 11. p. 344. (p. 76. D.): ἐρεῖς μοι· διὰ τί οὐ προσκυνεῖς τὸν βασιλέα; — Tertull. ad Scapul. c. 2. T. III. p. 158.: et circa majestatem imperatoris infamamur. — apolog. c. 28. sqq. T. V. p. 61. sqq. — ad nation. 1, 17. p. 126.: prima obstinatio est, quae secunda ab eis religio constituitur Caesarianae majestatis, quod irreligiosi dicamur in Caesares, neque imagines eorum repropitiando neque genios dejerando hostes populi nuncupamur. — Köpke de statu et conditione Christianorum sub imperatoribus Romanis alterius p. Chr. seculi p. 16. sqq.

[4] Gegen die Zulässigkeit des Eides sprachen viele Kirchenväter, so Justin. apol. 1, 16. p. 58. (p. 63. D.) — Iren. adv. haeres. 4, 27. p. 242. — Clem. paedag. 3, 11, 79. T. I. p. 331. strom. 5, 14, 100. T. III. p. 71. 7, 8, 50. p. 243. — Tertull. de idololatr. c. 11. T. IV. p. 136. c. 17. p. 148. c. 23. p. 154. — Origen. exhort. ad martyr. c. 7. T. I. p. 278. sq. — der Christ Basilides bei Euseb. hist. eccles. 6, 5. T. II. p. 160. — Euseb. praepar.

lig idealiſtiſchen Richtung keine rechte Brauchbarkeit für das öffentliche Leben erkennen ließ [1]. Das gemeine Volk endlich ſah in den Chriſten Nichts als offenbare Gotteslängner [2]; ihm waren Gottesdienſt und Tempeldienſt durchaus unzertrennliche Begriffe, eine Religion ohne Tempel und Altäre, ohne Götterbilder und Opfer galt in ſeinen Augen für gar keine Religion, eine Anbetung Gottes im Geiſte war ihm ein völliges Unding [3].

---

evangel. 1, 4. p. 12. — Hieronym. comment. in Matth. 5, 34. T. IX. p. 17. — Vgl. Constitutt. Apost. 5, 12. T. I. p. 311. 6, 23. p. 353. 7, 3. p. 364. — In Betreff des Kriegsdienſtes ſ. Tertull. de idololatr. c. 19. T. IV. p. 150. sq. de coron. mil. c. 11. p. 305. sq. (abweichend: apolog. c. 37. T. V. p. 71. c. 42. p. 81. ad Scapul. c. 4. T. III. p. 162.) — Origen. c. Cels. 5, 33. T. I. p. 602. 7, 26. p. 712. 8, 73. p. 797. homil. 12. in Jos. T. II. p. 426. in Matth. tract. 35, 102. T. III. p. 907. (abweichend: c. Cels. 1, 1. p. 320. 4, 32. p. 564.) — Lactant. institutt. divin. 5, 10. — Der numidiſche Märtyrer Maximilian († 295.) bei Ruinart acta martyrum p. 263. sq.: mihi non licet militare, quia Christianus sum .... Non accipio signaculum saeculi, et si signaveris, rumpo illud, quia nihil valet .... Militia mea ad dominum meum est: non possum saeculo militare. Jam dixi, Christianus sum. — Starck Geſchichte der chriſtlichen Kirche des erſten Jahrhunderts. III. S. 494. ff. Neander allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. I, 1. S. 149. f.

[1] Minuc. Fel. Octav. c. 8. p. 26.: natio, in publicum muta, in angulis garrula. — Tertull. apolog. c. 42. T. V. p. 80.: sed alio quoque injuriarum titulo postulamur et infructuosi in negotiis dicimur. — Orig. c. Cels. 8, 73. sq. T. I. p. 796. sqq. — Gibbon Geſchichte der Abnahme und des Falls des römiſchen Reichs. II. S. 382. ff.

[2] Tatian. orat. c. Gr. c. 27. p. 267. (p. 164. B.): ὡς ἀθεωτάτους ἡμᾶς ἐκκηρύσσετε. — Tertull. ad Scapul. c. 2. T. III. p. 158.: nos ... sacrilegos putatis. — Arnob. adv. gent. 1, 29. T. I. p. 19. 3, 28. p. 125. 4, 30. p. 158. 6, 27. p. 224. Gaukler, wie der Goët Alexander von Abonoteichos im Pontus, beſtärkten das Volk in dieſem Vorurtheile, um daſſelbe in gläubiger Bewunderung ihrer Künſte zu erhalten: Lucian. Alex. c. 25. u. 38.

[3] Minuc. Fel. c. 8. p. 27.: templa ut busta despiciunt, deos despuunt, rident sacra. — c. 10. p. 31.: cur nullas aras habent, templa nulla, nulla nota simulacra? Unde autem vel quis ille aut ubi deus unicus, solitarius, destitutus: quem non gens libera, non regna, non saltem Romana superstitio noverunt? — Orig. c. Cels. 8, 17.

„Nieder mit den Gotteslängnern!" war darum der gewöhnliche Ausdruck, womit es ſeinem Haſſe gegen die Chriſten Luft machte [1]). Zu dem Allen kamen dann noch die weit verbreiteten Gerüchte von den Gräueln, welche die Chriſten in ihren nächtlichen Zuſammenkünften verüben ſollten: Gerüchte, welche zwar oft in ihrer Nichtigkeit erkannt und verachtet [2]), aber doch eben ſo oft und wohl noch öfter geglaubt und als unzweifelhaft angenommen wurden [3]). Aus dieſen und andern Gründen vereinigte ſich das gebildete und ungebildete, das herrſchende und dienende Heidenthum zur gemeinſamen Gegenwirkung wider die Fortſchritte des Chriſtenthums. Die Kaiſer des zweiten Jahrhunderts ſchritten zwar noch nicht unmittelbar gegen die Chriſten ein und ordneten noch keine ausdrücklichen Verfolgungen an. Denn das Reſkript Trajan's an ſeinen Statthalter Plinius in Bithynien gebot die Beſtrafung der Chriſten nur für den Fall, daß ſie angegeben und überführt würden, und verbot zugleich die Aufſpürung und officielle Rückſichtnahme auf eine anonyme Anklage derſelben [4]). Die Geſetze ferner, welche Mark Aurel

---

T. I. p. 754. sq. — Arnob. adv. gent. 6, 1. 3. T. I. p. 202. sq. — Kortholt de calumniis paganorum in veteres Christianos sparsis p. 58. sq. 63. sqq.

[1]) Euseb. hist. eccles. 4, 15. T. I. p. 344.: *αἶρε τοὺς ἀθέους.*

[2]) Justin. dial. c. Tr. c. 10. p. 111. (p. 227. B.) antwortet der Jude Tryphon auf die Frage Juſtin's: *μὴ καὶ ὑμεῖς πεπιστεύκατε περὶ ἡμῶν, ὅτι δὴ ἐσθίομεν ἀνθρώπους καὶ μετὰ τὴν εἰλαπίνην ἀποβεννύντες τοὺς λύχνους ἀθέσμοις μίξεσιν ἐγκυλιόμεθα;* verneinend: *περὶ ὧν οἱ πολλοὶ λέγουσιν, οὐ πιστεῦσαι ἄξιον· πόρρω γὰρ πεχώρηκε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως.*

[3]) Origen. c. Cels. 6, 27. T. I. p. 651.: *ἤ τις δυσφημία παραλόγως πάλαι μὲν πλείστων, ὅσων ἐκράτει, πειθοῦσα τοὺς ἀλλοτρίους τοῦ λόγου, ὅτι τοιοῦτοί εἰσι Χριστιανοί· καὶ νῦν δὲ ἔτι ἀπατᾷ τινας, ἀποτρεπομένους διὰ τὰ τοιαῦτα κἂν εἰς κοινωνίαν ἁπλουστέραν λόγων ἥκειν πρὸς Χριστιανούς.* — 8, 52. p. 780. — Selbſt Philoſophen, wie Fronto am Hofe Mark Aurel's, machten von dieſen Gerüchten Gebrauch: Minuc. Fel. Octav. c. 9. p. 30. c. 31. p. 118. — Vgl. Dan. van Hoven epistola historico-critica de vera aetate, dignitate et patria Minuc. Felicis (Camp. 1762.) p. 13. sqq. — Zſchirner Fall des Heidenthums. I. S. 323. f.

[4]) Plin. epistol. 10, 98. — Tertull. apolog. c. 2. T. V. p. 5. — Euseb. hist. eccles. 3, 33. T. I. p. 268. sq.

gegen die Chriſten erlaſſen haben ſoll, rühren, wie wir anderwärts gezeigt haben [1], in Wahrheit nicht von ihm her. Dagegen mußten aber die Chriſten den Haß und die Rache des gemeinen Volkes und vieler Provinzialſtatthalter um ſo ſchwerer empfinden [2]. Das Reſkript Trajan's hielt ſich ſo im Allgemeinen und Unbeſtimmten, daß die Anwendung der härteſten Gewaltmaßregeln durch daſſelbe gerechtfertigt ſchien und feindlich geſinnte Statthalter es ganz füglich benutzen konnten, um den willkürlichſten Bedrückungen und Verfolgungen der Chriſten den Stempel der Geſetzmäßigkeit aufzudrücken. Wo aber die Provinzialobrigkeit die Chriſten ſchonte, da machte die Volkswuth dieſelben zu Gegenſtänden blutiger Verfolgung [3] und die Statthalter ſahn ſich oft, namentlich bei der Feier der öffentlichen Spiele [4], genöthigt, die Chriſten der Rache des Volkes zu opfern, auch wenn ſie für ſich eine mildere Geſinnung hegten [5].

[1] In der Abhandlung über das Todesjahr Juſtin's: theologiſche Studien und Kritiken. J. 1835. H. 4. S. 928. ff.

[2] Euseb. hist. eccles. 3, 33. T. I. p. 268.: οὗ γενομένου (als der Kaiſer Trajan das Reſkript erlaſſen hatte) ποσῶς μὲν τοῦ διωγμοῦ σβεσθῆναι τὴν ἀπειλὴν σφοδρότατα ἐγκειμένου, οὐ χειρονάς γε μὴν τοῖς κακουργεῖν περὶ ἡμᾶς ἐθέλουσι λείπεσθαι προφάσεις, ἔσθ' ὅπη μὲν τῶν δήμων, ἔσθ' ὅπη δὲ καὶ τῶν κατὰ χώρας ἀρχόντων, τὰς κοθ' ἡμῶν συσκευαζομένων ἐπιβουλάς, ὡς καὶ ἄνευ προφανῶν διωγμῶν μερικοὺς κατ' ἐπαρχίαν ἐξάπτεσθαι πλείους τε τῶν πιστῶν διαφόροις ἐναγωνίζεσθαι μαρτυρίοις.

[3] Tertull. apolog. c. 35. T. V. p. 68: nec ulli magis depostulatores Christianorum, quam vulgus. — de resurrect. carn. c. 22. T. III. p. 198.: quis inimicos Christi jam subjecit pedibus ejus . . . . , omni adhuc popularium coetu reclamante Christianos ad leonem? Siehe die Erzählungen von den Chriſtenverfolgungen zu Smyrna (epist. Smyrnens. in Patrr. Apost. ed. Cotel. T. II. p. 193. sqq.) und zu Vienne und Lyon (Euseb. hist. eccles. 5, 1. T. II. p. 6. sqq.) Auch kann Cyprian (epistol. 56. T. I. p. 120 sq. 59, 8. p. 137.) verglichen werden.

[4] Tertull. adv. gnostic. c. 10. T. II. p. 293: populos nationum cum suo quidem circo, ubi facile conclamant. — de spectac. c. 27. T. IV. p. 118.: odisse debemus istos conventus et coetus ethnicorum, vel quod illic nomen dei blasphematur, illic quotidiani in nos leones expostulantur, inde persecutiones decernuntur, inde tentationes emittuntur.

[5] So wünſchte der Prokonſul, von welchem das heidniſche Volk in Smyrna die Hinrichtung des Biſchofs Polykarp forderte, den Angeklag-

Die von Tage zu Tage ſichtbarer werdende Verödung der Tempel und Abnahme der öffentlichen Opfer, das Fernbleiben der Chriſten von den öffentlichen Feſtlichkeiten und Spielen, der Unwille und Abſcheu, welchen die Neubekehrten nicht ſelten in Wort und Miene unverholen gegen alle rein heidniſchen Inſtitute äußerten, die zahlreichen öffentlichen Unglücksfälle, von welchen die Regierungen des Antoninus Pius und Mark Aurel außerordentlich heimgeſucht wurden: dieſe und noch viele andere Urſachen wirkten zuſammen, um den Haß des Volkes wider die Chriſten auf das heftigſte zu entflammen. Wenn Alle zu den Tempeln und feierlichen Opfern eilten, blieben nur die Chriſten fern; wenn Alle zu den Schauſpielen und Fechterſpielen in den Cirkus und das Amphitheater ſtrömten, ließen ſich nur die Chriſten nicht ſehn [1]; wenn Alle in der Raſerei einer ausgelaſſenen Freude, zur Feier bacchantiſcher Feſte lärmend umhertobten, ſaßen nur die chriſtlichen Frauen und Jungfrauen daheim, die Arbeit am Spinnrocken und Webeſtuhl durch heilige Hymnen und Pſalmen beflügelnd und weihend [2]; wenn alle Bewohner der Stadt bei der Feier des Regierungsantrittes oder Geburtstages des Fürſten die Fenſter ihrer Häuſer mit Lichtern zierten oder die Thüren mit Blumengewinden ſchmückten, blieben nur die chriſtlichen Häuſer unerleuchtet und im Alltagsrocke [3]; wenn

---

ten zu retten, mußte ihn aber, als derſelbe die ihm geſtellte Zumuthung: *πεῖσον τὸν δῆμον* beharrlich ablehnte, der Wuth des Volkes überlaſſen: epistol. Smyrn. c. 10. in: Patr. Apostol. T. II. p. 197.

[1]) Tertull. de spectac. c. 24. T. IV. p. 116.: hinc vel maxime intelligunt factum Christianum, de repudio spectaculorum. Die chriſtliche Sitte ſchrieb in dieſer Beziehung vor: Constitutt. Apostol. 2,62. T. I. p. 270. sq.: *φεύγετε δὴ καὶ τὰ ἀπρεπῆ τῶν θεαμάτων, τὰ θέατρά φημι καὶ τὰς ἑλληνικὰς πομπάς ... ἀπέχεσθε πάσης τῆς τῶν εἰδώλων πομπῆς, φαντασίας, παννυχίδος, συμποσίων, μονομαχίας καὶ πάσης θέας δαιμονικῆς.* — Athenag. leg. pr. Christ. c. 35. p. 312. (p. 38. B.) — Theophil. ad Autol. 3, 15. p. 389. (p. 126. D.) — Prudent. adv. Symmach. 1, 379. sqq.

[2]) Tatian. orat. c. Graec. c. 33. p. 270. (p. 168. C.): *πᾶσαι αἱ παρ' ἡμῖν σωφρονοῦσι καὶ περὶ τὰς ἡλακάτας αἱ παρθένοι τὰ κατὰ θεὸν λαλοῦσιν ἐκφωνήματα.*

[3]) Tertull. de idololatr. c. 15. T. IV. p. 144. sqq. de coron. milit. c. 18. p. 310.

ſich alle Verwandten bei dem Leichen- oder Brautzuge einfanden, fehlten nur die chriſtlichen Familienglieder [1]). Dieſe Wahrnehmungen erbitterten das leicht entzündliche Volk. Kam nun vollends dazu, daß die Tiber einmal Rom überſchwemmte oder daß der Nil nicht austrat oder daß durch Erdbeben, Seuchen und Theuerungen beſondere Verwüſtungen angerichtet wurden, ſo brach die mühſam verhaltene Wuth des erbitterten Volkes von Zeit zu Zeit gegen die Chriſten los und geſtattete ſich die roheſten Gewaltthätigkeiten. Denn man hatte ſich gewöhnt, alles Landesunglück dem Zorne der Götter über die durch die Chriſten verurſachte Vernachläſſigung ihres Kultus beizumeſſen, und glaubte den Himmliſchen in dem Blute dieſer Götterfeinde eine willkommene Sühne zu bringen [2]). So hatte das Heiden-

[1]) Vgl. die Schilderungen bei: Gibbon Geſchichte der Abnahme und des Falls des römiſchen Reichs. II. S. 340. ff., Keſtner die Agape. S. 491. f., Köpke de statu et conditione Christianorum sub imperatoribus Rom. alterius p. Chr. seculi p. 13. sqq., Tzſchirner Fall des Heidenthums. I. S. 226.

[2]) Tertull. apolog. c. 40. T. V. p. 77.: quod existiment, omnis publicae cladis, omnis popularis incommodi Christianos esse causam? Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si coelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim Christianos ad leonem. — ad nat. 1, 9. T. V. p. 112. — Origen. c. Cels. 3, 15. T. I. p. 456. in Matth. tract. 28, 39. T. III. p. 857. — Cyprian. epistol. 75, 10. T. I. p. 235. ad Demetrian. c. 2. sq. 5. 7. sq. 10. T. II. p. 211. sqq. — Euseb. hist. eccl. 9, 7. T. III. p. 171. sq. — Arnob. adv. gent. 1, 1. T. I. p. 3.: comperi nonnullos, qui se plurimum sapere suis persuasionibus credunt, insanire, bacchari et velut quiddam promtum ex oraculo dicere: postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem periisse, multiformibus malis affectum esse genus humanum: ipsos etiam coelites derelictis curis solemnibus, quibus quondam solebant invisere res nostras, terrarum ab regionibus exterminatos — 1, 3. p. 5.: pestilentias, inquiunt, et siccitates, bella, frugum inopiam, locustas, mures et grandines resque alias noxas, quibus negotia incursantur humana, dii nobis important, injuriis vestris atque offensionibus exasperati. — 3, 36. p. 130. 4, 37. p. 163. — Dieſelben Beſchuldigungen waren es bekanntlich auch, welche den Presbyter Oroſius zur Abfaſſung ſeiner Geſchichte und den Auguſtinus zur Ausarbeitung ſeines Gottesſtaates veranlaßten. Allmählig fingen die Chriſten an, zu denſelben Waffen zu greifen und die Urſache der öffentlichen Unglücksfälle in der Gleichgültigkeit oder dem Haſſe

thum ſeine Gegenwirkungen wider das Chriſtenthum zur Zeit Juſtin's ſchon mehr als einmal bis zur blutigen Verfolgung geſteigert, Juſtin ſelber war, wie er im Anfange ſeiner zweiten Apologie erzählt, mehr als einmal Zeuge der Mißhandlungen geweſen, welche über die Chriſten verhängt wurden: es war alſo Nichts natürlicher, als daß derſelbe die Apologie des Chriſtenthums vor Allem im Gegenſatze zu dem Hellenismus verſuchte und das phyſiſche Uebergewicht des Heidenthums durch die intellektuelle und ſittliche Ueberlegenheit des Chriſtenthums unſchädlich zu machen und zu bewältigen ſich bemühte. War auch, ſo viel bekannt, zur Zeit Juſtin's noch Niemand unter den Heiden ſchriftlich gegen das Chriſtenthum aufgetreten, indem Celſus als der Erſte genannt wird, welcher eine beſondere Schrift gegen die Chriſten verfaßte [1]; ſo lag doch in der feindſeligen Stellung, welche die heidniſche Staatsgewalt und Volksmenge wider die Chriſten eingenommen hatte, für Juſtin Grund und Aufforderung genug, ſich der verkannten und unterdrückten Parthei wider den heidniſchen Gegenſatz anzunehmen. Ohnehin zeigten ſich die Vertreter der helleniſchen Intelligenz, die Philoſophen, wenigſtens im mündlichen Verkehre geſchäftig genug, der chriſtlichen Sache den möglichſten Abbruch zu thun, und Juſtin ſelbſt fand in den Beſtrebungen des cyniſchen Philoſophen Crescens [2], welcher zu Rom ſein Weſen trieb, die unmittel-

---

der Heiden gegen den chriſtlichen Glauben zu ſuchen: Cyprian. ad Demetrian. c. 5. sqq. T. II. p. 212. sq., Euseb. hist. eccles. 9, 7. T. III. p. 172. sq. de vit. Constant. 2, 24. p. 97.

[1]) Origenes (c. Cels. 1, 8. T. I. p. 327.) nennt zwar die Regierung des Kaiſers Hadrian als die Epoche, in welcher Celſus lebte, allein ſeinen λόγος ἀληθής kann dieſer Gegner des Chriſtenthums nicht wohl vor dem J. 160 n. Chr. geſchrieben haben. Denn nach einer andern Stelle des Origenes (c. Cels. 5, 62. p. 626.) bezog ſich derſelbe in ſeiner Streitſchrift auch auf die Marcellianer, eine Seitenlinie der Karpokratianer, und aus Irenaeus (adv. haeres. 1, 24. p. 104.) wiſſen wir, daß die Marcellina, die Begründerin dieſer Nebenlinie, erſt unter dem Biſchofe Anicetus, d. h. nach dem J. 158, nach Rom kam. Vgl. Fenger de Celso, Christianorum adversario, Epicuraeo (Havn. 1828.) p. 7. 24. — Tzſchirner Fall des Heidenthums. I. S. 326. f.

[2]) Justin. apol. 2, 3. p. 91. (p. 47. A. B.), vgl. 2, 11. p. 96. (p. 49. B.)

barſte Veranlaſſung, den chriſtlichen Glauben auch gegen die Angriffe der griechiſchen Wiſſenſchaft und Philoſophie zu vertreten.

Aber es blieb noch eine dritte Seite übrig, nach welcher ſich die polemiſch-apologetiſche Thätigkeit Juſtin's im Intereſſe des chriſtlichen Glaubens entwickeln konnte; es war dieß der Kampf mit den chriſtlichen Häretikern ſeiner Zeit. Gerade in ſein Leben fiel die Blüthe derſelben; gerade an den Orten, welche er vorzugsweiſe beſuchte, hatten ſie ihren Hauptſitz. Mit Marcion [1] und Valentin traf Juſtin wahrſcheinlich perſönlich zuſammen. Stellen wir uns nun vor, welchen Eindruck dieſes Gemiſch heidniſcher und chriſtlicher Elemente, das den Namen der Gnoſis führt, mit ſeinen transcendentalen Spekulationen, ſeiner Verflüchtigung oder auch Parodirung der tiefſten chriſtlichen Lehren, ſeiner Verfälſchung oder Verdrehung bibliſcher Stellen, ſeinen zum Theile ſehr ſchlaffen ſittlichen Grundſätzen, auf den ſchlichten Sinn Juſtin's machen mußte; erwägen wir daneben, wie ſehr der ſpekulative Hochmuth [2] oder die ſittliche Verſunkenheit dieſer gnoſtiſchen Richtung die Erbitterung der Heiden gegen die Chriſten ſteigerte und wie das weitere Umſichgreifen jener idealiſtiſchen Tendenz endlich das ganze hiſtoriſche Chriſtenthum zu vernichten oder die Kirche in eine Vielheit von Sekten aufzulöſen drohte: ſo wundern wir uns nicht, wenn wir ſehn, daß ſich Juſtin den Beſtrebungen dieſer Häretiker mit vorzüglichem Nachdrucke widerſetzte. Mehrmals gedenkt er der Häretiker in ſeinen noch vorhandenen Schriften, und immer mit tiefer Entrüſtung [3]. Wo ſich ihm Gelegenheit bot, warf er auf ihre

---

1) Apol. 1, 26. p. 59. (p. 70. A.): *Μαρκίωνα τινὰ Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους*, vgl. apol. 1, 58. p. 78. (p. 92. A.)

2) Tertull. adv. Valent. c. 2. T. II. p. 110.: simplices notamur apud illos. — adv. gnost. c. 15. T. II. p. 303. — Justin. apol. 1, 58. p. 78. (p. 92. A.): *ᾧ* (*Μαρκίωνι*) *πολλοὶ πεισθέντες ὡς μόνῳ τἀληθῆ ἐπισταμένῳ.*

3) Justin. dial. c. Tr. c. 35. p. 132. (p. 253. C. D.): *εἰσὶν καὶ ἐγένοντο πολλοί, οἳ ἄθεα καὶ βλάσφημα λέγειν καὶ πράττειν ἐδίδαξαν, ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ προσελθόντες· καί εἰσιν ὑφ' ἡμῶν, ἀπὸ τῆς προσωνυμίας τῶν ἀνδρῶν, ἐξ οὗπερ ἑκάστη διδαχὴ καὶ γνώμη ἤρξατο.*

Theorieen einen polemiſchen Seitenhieb [1]; außerdem widmete er ihrer Beſtreitung zwei Schriften ausſchließlich, von welchen die eine alle Häreſieen umfaßte [2], die andere aber vorzugsweiſe gegen Marcion, den conſequenteſten und einflußreichſten aller Gnoſtiker, gerichtet war [3]. Fragt man, warum ſich Juſtin gerade den Marcion zum beſondern Gegenſtande ſeiner Beſtreitung genommen habe, ſo iſt der Grund dieſer Erſcheinung theils in der weiten Verbreitung, welche vorzugsweiſe die Schule die-

---

Ἄλλοι γὰρ κατ' ἄλλον τρόπον βλασφημεῖν τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ τὸν ὑπ' αὐτοῦ προφητευόμενον ἐλεύσεσθαι Χριστὸν καὶ τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ διδάσκουσιν· ὧν οὐδενὶ κοινωνοῦμεν, οἱ γνωρίζοντες ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους αὐτοὺς ὑπάρχοντας, καὶ, ἀντὶ τοῦ τὸν Ἰησοῦν σέβειν, ὀνόματι μόνον ὁμολογεῖν· καὶ Χριστιανοὺς ἑαυτοὺς λέγουσιν, ὃν τρόπον οἱ ἐν τοῖς ἔθνεσι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἐπιγράφουσι τοῖς χειροποιήτοις, καὶ ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσι. Καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντιανοί, οἱ δὲ Βασιλιδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί, καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι, ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος. — apol. 1, 26. p. 59. (p. 69. C. — 70. B.) 1, 56. p. 77. (p. 91. B. C.) 1, 58. p. 78. (p. 92. A. B.) dial. c. Tr. c. 80. p. 177. sq. (p. 306. D. 307. A.) c. 82. p. 179. (p. 308. D.) de resurrect. c. 10. p. 595. Doch war Juſtin billig genug, ſeine Anklage der Häretiker eben nur auf das zu beziehn, was ihm begründet ſchien. Wo ſein Verdacht des Beweiſes ermangelte, geſtand er es offen: apol. 1, 26. p. 59. (p. 70. B.): *εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι, λυχνίας μὲν ἀνατροπὴν καὶ τὰς ἀνέδην μίξεις καὶ ἀνθρωπείων σαρκῶν βοράς, οὐ γινώσκομεν.*

[1] So iſt z. B. gelegentlich auf den gnoſtiſchen Docetismus Bezug genommen: dial. c. Tr. c. 98. p. 193. (p. 325. A.) c. 103. p. 199. (p. 331. D.)

[2] Apol. 1, 26. p. 60. (p. 70. C.): *ἔστι ἡμῖν σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων.* — Phot. bibliothec. cod. 125. T. I. p. 95.: *ἡ κατὰ πασῶν αἱρέσεων χρήσιμος πραγματεία.* — Euseb. hist. eccles. 4, 11. T. I. p. 323. — Nach Cedrenus (histor. compend. [Basil. 1566.] p. 205.) iſt die Schrift wider alle Häreſieen unter Hadrian geſchrieben, und dieſe Beſtimmung dürfte nicht unrichtig ſein, da Juſtin die Schrift bereits in der größern Apologie, welche bald nach dem Regierungsantritte des Antoninus Pius abgefaßt wurde, erwähnt.

[3] Iren. adv. haeres. 4, 14. p. 233.: *Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν.* — Phot. biblioth. cod. 125. T. I. p. 95.: *κατὰ Μαρκίωνος ἀναγκαῖοι λόγοι.* — Euseb. hist. eccles. 4, 11. T. I. p. 321.

ſes Gnoſtikers gefunden hatte [1], theils in dem Umſtande zu ſuchen, daß Marcion den antijüdiſchen Charakter des Gnoſticismus am ſchroffſten ausprägte und damit am entſchiedenſten eine Lehre zerſchnitt, welche für Juſtin in ganz beſonderm Sinne Fundamentallehre war [2].

Von welchem Erfolge dieſe dreifache Wirkſamkeit Juſtin's für die Sache des Chriſtenthums geweſen ſei, läßt ſich, da uns alle geſchichtlichen Nachrichten darüber abgehn, nicht füglich beſtimmen. Diejenigen dürften aber wohl gleichmäßig irren, welche dieſe Wirkſamkeit entweder in dem Grade herabſetzen, daß ſie ihr jeden bleibenden Einfluß auf die äußere und innere Entwickelung der Kirche abſprechen und höchſtens den Rang einer völlig meteoriſchen Erſcheinung zuerkennen, oder welche von der andern Seite dieſe Wirkſamkeit in dem Grade überſchätzen, daß ſie durch dieſelbe ſogar die mildere Behandlungsweiſe, welche die Chriſten unter der Regierung des Antoninus Pius erfuhren, bedingt ſein laſſen [3]. Durchaus ſpurlos konnte die Thätigkeit Juſtin's, ihrer ganzen Eigenthümlichkeit nach, unmöglich vorübergehn, und wenn ſich dieſelbe auch vielleicht nach außen weniger erfolgreich erwies, ſo doch um ſo mehr nach innen, wenn auch vielleicht durch dieſelbe weniger neue Bekenner für das Chriſtenthum gewonnen wurden, ſo wurden doch die einmal Gewonnenen in ihrem Glauben beſtärkt und befeſtigt [4]. Gegen die Annahme

---

[1] Rhode prolegom. ad quaestionem de evangelio apostoloque Marcionis (Vratisl. 1834.) p. 5.

[2] Am charakteriſtiſchſten erhellt dieſes aus einer Bemerkung Juſtin's in der Schrift gegen Marcion, welche uns Irenäus aufbewahrt hat: adv. haeres. 4, 14. p. 233.: *καὶ καλῶς Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν· ὅτι αὐτῷ τῷ Κυρίῳ οὐδ' ἂν ἐπείσθην, ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν.*

[3] So ſchon Orosius hist. 7, 14. p. 491.: Justinus philosophus librum pro christiana religione compositum Antonino tradidit benignumque eum erga Christianos fecit — nach ihm Zonar. annal. T. II. p. 206., und noch neuerdings unter Andern Köpke de statu et conditione Christianorum etc. p. 27. und Möhler Patrologie I. S. 219. Vgl. dagegen Stubenrauch de vera indole ac causis calamitatum, quibus saeculo 1. et 2. p. Ch. n. afflicti sunt Christiani. Hal. (ohne Jahreszahl.) p. 15. sq.

[4] Lactant. (institutt. divin. 5, 1.) ſagt ſelbſt in Bezug auf ſeine

aber, daß durch die apologetiſchen Beſtrebungen Juſtin's ſogar die heidniſche Regierung für die Chriſten günſtig geſtimmt worden ſei, ſpricht ſchon der Umſtand, daß in den Tagen Juſtin's der Gegenſatz des alten und neuen Glaubens noch zu unmittelbar, die gegen die Chriſten erhobenen gehäſſigen Beſchuldigungen noch zu neu, die Erbitterung der Heiden noch zu friſch war, als daß es einem Einzelnen hätte gelingen können, die öffentliche Meinung weſentlich zu ändern und eine wirkliche Annäherung der getrennten Gemüther zu vermitteln. Auch erklärt ſich die vorübergehende Ruhe, welche die Chriſten unter der Regierung des Antoninus Pius zum Theile [1] allerdings genoſſen, aus ganz andern Urſachen, als aus einer perſönlichen Geneigtheit des Kaiſers für die Chriſten. Ueberdieß ließ ſich Juſtin von ſeinem Eifer für den chriſtlichen Glauben öfter verleiten, aus ſeinem Kampfe gegen Heiden-, Juden- und Ketzerthum einen Kampf wider Heiden und Juden und Ketzer zu machen, ſeine Oppoſition gegen die Sache in perſönlich bittere Invektiven zu verwandeln, ſeinen Freimuth nicht ſelten bis zur Inſolenz zu ſteigern: ein Verfahren, welches natürlich weit mehr abſtoßend, als anziehend wirken mußte [2]. So konnte es die einmal vorhandene Abneigung gegen die Chriſten nur erhöhen, wenn Juſtin zu den heidniſchen Herrſchern ſagte [3]: „ihr ſcheinet zu fürch-

---

apologetiſche Thätigkeit: si lucrari hos (paganos) a morte, ad quam concitatissime tendunt, non potuerimus . . . : nostros tamen confirmabimus, quorum non est stabilis ac solidis radicibus fundata et fixa sententia.

[1]) Irrig iſt es, wenn Sulpicius Severus (histor. sacra 2, 32. p. 246. ed. Lips. 1709.) ohne alle Einſchränkung ſagt: post Hadrianum, Antonino Pio imperante, pax ecclesiis fuit.

[2]) Tzſchirner Fall des Heidenthums I. S. 207. f.

[3]) Apol. 1, 12. p. 50. (p. 59. C. D.) Vgl. auch 1, 3. p. 45. (p. 54. A.) 1, 5. p. 46. (p. 55. D.) Dieſe ungeſtüme Heftigkeit der Polemik findet ſich übrigens bei Juſtin nicht allein; auch die andern Apologeten ſchwächten durch dieſelbe die Wirkung ihrer Vertheidigungsſchriften. So ſagt z. B. Minuc. Fel. Octav. c. 25. p. 92.: quidquid Romani tenent, colunt, possident, audaciae praeda est. Templa omnia de manubiis, id est, de ruinis urbium, de spoliis deorum, de caedibus sacerdotum. Hoc insultare et illudere est, victis religionibus servire et captivas eas post victorias adorare. Nam adorare quae manu

ten, daß Alle recht handeln möchten und ihr Niemanden mehr hättet, den ihr strafen könntet; so aber würden Henker und nicht gute Fürsten verfahren. Wir sind indeß der Ueberzeugung, daß auch dieses auf Antrieb der schlechten Dämonen, welche auch von den Unvernünftigen Opfer und Anbetung fordern, geschieht und glauben nicht, daß ihr, die ihr Freunde der Religiosität und Philosophie seid, etwas Unvernünftiges thun werdet. Solltet aber auch ihr nach Art Unverständiger dem einmal Hergebrachten vor der Wahrheit den Vorzug geben, so thut, was ihr könnt. Fürsten, welche das Vorurtheil über die Wahrheit stellen, vermögen gerade so viel, als Räuber an einsamen Orten." Eben so mußte es die Kluft, welche zwischen Juden und Christen bestand, nur noch vergrößern, den Starrsinn der Juden noch starrer machen, wenn ihnen Justin mit unzeitiger Härte zurief [1]: „ihr fasset Alles fleischlich auf und haltet es für Frömmigkeit, wenn ihr die äußerlichen Ceremonieen des Gesetzes beobachtet, ob ihr schon dabei innerlich voller List und allerlei Schlechtigkeit seid" — oder an einem andern Orte [2]: „ihr seid ein hartherziges und thörichtes, ein blindes und lahmes Geschlecht, Söhne, in denen, wie Gott selber erklärt, kein Glaube ist, die ihn mit den Lippen ehren, während das Herz fern von ihm ist" — oder an einer dritten Stelle [3]: „ihr habt niemals weder für Gott noch für die Propheten noch für euch selbst Freundschaft und Liebe gezeigt, sondern euch allezeit als Götzendiener und Mörder der Gerechten bewiesen, so daß ihr gar an Christus Hand gelegt habt und noch bis heute in eurer Bosheit verharrt, indem ihr diejenigen verflucht, welche den Beweis liefern, daß eben dieser von euch Gekreuzigte der Christ sei." Ganz verloren mußte endlich der Versuch einer Einwirkung auf

---

ceperis, sacrilegium est consecrare, non numina. Toties ergo a Romanis impiatum est, quoties triumphatum; tot de diis spolia, quot de gentibus et tropaea. Igitur Romani non ideo tanti, quod religiosi, sed quod impune sacrilegi. — Tertull. apolog. c. 25. T. V. p. 58.

[1]) Dial. c. Tr. c. 14. p. 114. (p. 231. D.)

[2]) Dial. c. Tr. c. 27. p. 125. (p. 245. A.)

[3]) Dial. c. Tr. c. 93. p. 191. (p. 321. C.) und viele andere Stellen.

die Häretiker ſein, da Juſtin denſelben auch nicht Ein freundliches Wort gönnte, ſie Alle ohne Unterſcheidung zuſammenwarf und mit dem gleichen Anathema belegte, ihr geſammtes Denken und Wollen unter den Begriff der Blasphemie, des Atheismus und Dämonismus ſtellte und keinen andern Weg der Verſtändigung mit der katholiſchen Kirche offen ließ, als den eines unbedingten Aufgebens ihrer Philoſopheme.

Einflußreicher war demnach wahrſcheinlicher Weiſe die Thätigkeit Juſtin's für die innere Fortbildung der chriſtlichen Kirche, als für ihre Erweiterung nach außen: in jedem Falle aber einflußreich genug, um dem Namen Juſtin's die Bedeutung zu ſichern, welche man ihm von jeher beigelegt hat. Verſtärkt wurde dieſer ihr Einfluß insbeſondere noch durch den Lebensausgang, welchen der Apologet fand.

Dritter Abſchnitt.

Märtyrertod.

Was Juſtin, Juden und Heiden gegenüber, ſo oft von den Chriſten gerühmt hatte, nämlich ihre Glaubensfeſtigkeit und Todesfreudigkeit [1]: das bewährte er zuletzt auch an ſeiner eigenen Perſon. Er wurde ein Märtyrer der chriſtlichen Wahrheit.

[1] Dial. c. Tr. c. 110. p. 208. (p. 337. B.): κεφαλοτομούμενοι καὶ σταυρούμενοι καὶ θηρίοις παραβαλλόμενοι καὶ δεσμοῖς καὶ πυρὶ καὶ πάσαις ταῖς ἄλλαις βασάνοις ὅτι οὐκ ἀφιστάμεθα τῆς ὁμολογίας, δῆλόν ἐστιν — c. 46. p. 142. (p. 265. C.): ἡμεῖς ὑπὲρ τοῦ μὴ θυσιάζειν, οἷς πάλαι ἐθύομεν, ὑπομένομεν τὰς ἐσχάτας τιμωρίας καὶ θανατούμενοι χαίρομεν — apol. 1, 11. p. 49. (p. 59. A.) 1, 39. p. 67. (p. 78. B.) 1, 57. p. 77. (p. 91. D. E.) 2, 4. p. 91. (p. 43. E.) dial. c. Tr. c. 96. p. 193. (p. 323. D.) c. 121. p. 214. (p. 349. D. 350. A.) u. a. Stellen. Aehnliche Verſicherungen finden ſich bei allen Apologeten in großer Menge wieder: Tertull. ad Scapul. c. 1. T. III. p. 157.: magis damnati, quam absoluti gaudemus — c. 5. p. 163.: crudelitas vestra gloria est nostra. Selbſt heidniſche Gegner haben in dieſem Punkte wider Willen für die Chriſten gezeugt:

Dieſe Thatſache iſt, abgeſehn von dem Martyrologium, durch das einſtimmige Zeugniß der alten Kirche auf das genügendſte verbürgt. Zwar berichtet Keiner der alten Kirchenlehrer den Märtyrertod Juſtin's ausführlich: allein eine gelegentliche Andeutung des dem Apologeten faſt gleichzeitigen Irenäus [1], die Angaben ſpäterer, im Ganzen glaubwürdiger Kirchenſchriftſteller [2] und endlich der Name des „Märtyrers", welchen das chriſtliche Alterthum dem Juſtin von der Zeit Tertullian's an konſtant beilegt [3], leiſten Gewähr, daß Juſtin ſein chriſtliches Bekenntniß wirklich mit dem Märtyrertode beſiegelt habe. Einen detaillirten Bericht über ſeinen Lebensausgang enthält nur das Martyrologium. Darnach erlitt Juſtin zugleich mit noch ſechs andern Chriſten den Tod. Freudig und unerſchrocken, wie im Leben, zeugte er auch im Angeſichte des Todes für die evangeliſche Wahrheit. Die Antworten, welche er dem Präfekten Ruſtikus, der ihn und die Mitangeklagten verhörte, auf die vorgelegten Fragen ertheilte, athmen ganz denſelben Geiſt, welcher

---

Lucian. de mort. Peregrin. c. 13.: *πεπείκασι αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες, τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀεὶ χρόνον· παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσι τοῦ θανάτου καὶ ἑκόντες αὐτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί.*

[1]) Iren. adv. haeres. 1, 31. p. 107.: ὃς (*Τατιανὸς*) *Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονώς, ἐφ' ὅσον μὲν συνῆν ἐκείνῳ, οὐδὲν ἐξέφηνεν τοιοῦτον· μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας . . . ., ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο.*

[2]) Euseb. hist. eccles. 4, 16. T. I. p. 364.: *κατὰ τούτους καὶ ὁ Ἰουστῖνος . . . θείῳ κατακοσμεῖται μαρτυρίῳ* — chronic. ad Olymp. 232, 2. p. 168.: Crescens Cynicus agnoscitur, qui Justino nostri dogmatis philosophio . . . persecutionem suscitavit, in qua ille gloriose pro Christo sanguinem fudit. — Hieronym. de vir. illustr. c. 23. T. I. p. 178. — Epiphan. adv. haer. 46. T. I. p. 391.: *ὁ Ἰουστῖνος Σαμαρείτης . . ., τὸ τέλος ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρήσας, τελείου στεφάνου καταξιοῦται.* — Phot. biblioth. cod. 125. T. I. p. 95.

[3]) Tertull. adv. Valent. c. 5. T. II. p. 114.: Justinus, philosophus et martyr. — Philastr. de haeres. c. 48. p. 100. — Hieronym. de vir. illustr. c. 9. T. I. p. 174. epistol. 53. adv. Helvid. T. II. p. 12. — Theodoret. fabul. haeret. praef. T. IV. p. 282. — Phot. bibliothec. cod. 48. T. I. p. 12. cod. 120. p. 93. cod. 125. p. 94. cod. 232. T. II. p. 290. — Zonar. annal. T. II. p. 205. sq.

uns aus ſeinen noch erhaltenen Schriften anweht, den Geiſt der unerſchütterlichſten Liebe und Treue gegen den chriſtlichen Glauben. Auf die Frage des Präfekten nach der Lehre der Chriſten antwortete er einfach und bündig: „wir glauben an Einen Gott, den uranfänglichen Schöpfer und Werkmeiſter aller ſichtbaren, wie unſichtbaren Dinge, der von keinem Raume eingeſchloſſen wird, ſondern, unſichtbar wie er iſt, Himmel und Erde erfüllt, und an Jeſum Chriſtum, den Sohn Gottes, welchen ſchon die Propheten dem Menſchengeſchlechte als Lehrer der Wahrheit und Herold der Seligkeit vorangekündigt haben. Von ſeiner ewigen Gottheit vermag ich in meiner Schwachheit nicht genügend zu reden: das iſt die Aufgabe einer prophetiſchen Kraft, wie denn auch in Wahrheit die Propheten in früher Vorzeit ſeine Menſchwerdung geweißagt haben.“ Als der Präfekt dem Angeklagten hierauf die verhängnißvolle [1]) Frage vorlegte: „ſo biſt du ein Chriſt?“ erwiederte derſelbe mit Feſtigkeit: „ich bin ein Chriſt!“ Auch auf die ſpöttiſche Bemerkung des Präfekten: „glaubſt du wohl auch dann noch an deine Auffahrt gen Himmel, wenn ich dich habe geißeln und köpfen laſſen?“ antwortete Juſtin mit der Beſtimmtheit eines glaubensfeſten Gemüthes: „ich hoffe, daß ich das Gnadengeſchenk Chriſti empfangen werde, wenn ich das gelitten habe.“ Der neuen Frage des Ruſtikus, ob er wirklich der Meinung wäre, daß er in den Himmel kommen und daſelbſt belohnt werden würde, begegnete Juſtin mit der noch beſtimmtern Erklärung: „ich meine es nicht bloß, ſondern weiß es ſo gewiß, daß gar kein Zweifel ſtatt hat.“ Indeß die Geduld des Präfekten war nun erſchöpft. Mit drohender Stimme rief er den Angeklagten zu: „tretet zuſammen und opfert einmüthigen Sinnes den Göttern!“ Auf die Gegenbemerkung Juſtin's: „kein Vernünftiger wird der Gottſeligkeit abſagen und ſich der Gottloſigkeit in die Arme werfen,“ ſprach der Präfekt mit geſteigerter Heftigkeit: „wo ihr nicht gehorchet, werdet ihr ohne Schonung gezüchtigt werden.“ Allein auch dieſe Drohung, weit entfernt, den Muth des Verklagten zu brechen, er-

[1]) Epistol. Smyrn. de martyr. Polycarp. c. 12. in: Patrr. Apost. ed. Cot. T. II. p. 197. sq. (Euseb. hist. eccles. 4, 15. T. I. p. 350.)

höhte nur seine Festigkeit. „Wir wünschen Nichts mehr," versetzte er, „als für unsern Herrn Jesum Christum zu leiden, denn das gibt uns Heil und Freudigkeit vor seinem furchtbaren Gerichte, vor welchem alle Welt erscheinen muß." Mit dieser Erklärung war die Verhandlung geschlossen. Unverweilt sprach der Präfekt das Todesurtheil über die Angeklagten aus und gebot nach vorausgegangener Geißelung ihre Hinrichtung durch das Schwert.

So starb Justin. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der cynische Philosoph Crescens die mittelbare oder unmittelbare Ursache seines Todes gewesen ist. Von allen philosophischen Schulen, welche sich bald nach dem entschiedenern Hervortreten des Christenthums in Gegensatz zu demselben stellten, verfolgte die Christen keine mit bitterern, ja wüthendern Hasse als die cynische. Der Grund dieser Erscheinung liegt zu Tage. Die cynische Schule befand sich im zweiten Jahrhunderte n. Chr. im äußersten Stadium ihres Verfalles [1]). Die mancherlei edlen Züge, durch welche sich die frühern und frühesten Vertreter dieser Philosophie bei allen ihren Sonderbarkeiten dennoch ehrwürdig gemacht hatten, waren an den spätern Anhängern der Schule völlig verschwunden; die Cyniker des zweiten Jahrhunderts n. Chr. hatten von ihrer Philosophie lediglich die gemeine Seite zurückbehalten und diese bis zur Karrikatur ausgeprägt. Schon ihre äußere Erscheinung hatte etwas Schrecken Erregendes. Das Pallium war nachlässig nur über eine Schulter geworfen und ließ den Körper zur Hälfte nackt, das Haar hing lang und struppig vom Haupte herab, die Nägel waren Thierklauen nicht unähnlich. Starrend von Schmutz, mit einem mächtigen Ranzen umgürtet, in der einen Hand einen furchtbaren Knittel und in der andern ein auf der Rückseite beschriebenes Buch, wandelten sie in Schwärmen auf den belebtesten Plätzen volkreicher

[1]) Was Julian von den Cynikern seiner Zeit sagt, das darf wohl nicht ohne Wahrheit auch schon auf das zweite Jahrhundert übergetragen werden: Julian. orat. 7. T. I. p. 236. (Opp. ed. Spanhem. Lips. 1696.): ἔμοιγε πρός τε τοὺς κρατίστους τῶν Κυνικῶν — εἴ τις ἄρα ἐστὶ νῦν τοιοῦτος — καὶ πρὸς τοὺς γενναίους ῥήτορας ἔστι φιλικὰ πάντα.

Städte umher [1]). Aber dieſes ſchmutzige, ſtruppige Aeußere war doch Nichts im Vergleich zu der innern Verworfenheit, welche demſelben zur Seite ging. Ein kriechendes Buhlen um die Gunſt der Mächtigen, maßloſe Eitelkeit, unbezähmbare Schmähſucht, leckerhafte Gefräßigkeit, unerſättliche Geldgier und die ſchamloſeſte Unzucht waren charakteriſtiſche Züge der meiſten Cyniker; Religion und Sittlichkeit hatten für ſie im Allgemeinen nur als Vehikel der Eitelkeit und des Eigennutzes einen relativen Werth [2]). Was Wunder? wenn Leuten der Art die ſtille Erhabenheit des chriſtlichen Wandels, der heilige Ernſt chriſtlicher Männer und Frauen ganz beſonders zum Aergerniſſe gereichte? Was Wunder? wenn ſie ſich mit allem Ingrimm einer in ihrem Anſehn und Einfluſſe bedrohten Kaſte, mit allem Ungeſtüm eines unſanft geweckten Bewußtſeins auf die Bekenner des neuen, ihnen ſo gefährlichen Glaubens warfen? Ein Mikrokosmus dieſes ausgearteten Cynismus war der Philoſoph Crescens in Rom [3]). Getreu dem Charakter ſeiner Parthei, machte er die römiſchen Chriſten zum Gegenſtande ſeiner Verläumdungen und Schmähungen. Selber ohne Religion, ergoß er ſich zur Ergötzlichkeit eines Beifall jauchzenden Volkshaufens

---

1) Tatian. orat. c. Gr. c. 25. p. 264. sq. (p. 162. B.): *θατέρου τῶν ὤμων ἐξαμελοῦσι, κόμην ἐπιειμένοι πολλήν, παγωνοτροφοῦσιν, ὄνυχας θηρίων περιφέροντες.* — Lucian. vit. auct. c. 7. 9. sq. bis accus. c. 6. conviv. c. 13. sq. 16. 35. 44. sqq. — Apulej. de mag. T. I. p. 270. (ed. Altenb. 1778.) — Augustin. de civit. dei 14, 20. T. V. p. 453. — Brucker histor. crit. philos. T. II. p. 496. sqq. — Tholuck über das Weſen und den ſittlichen Einfluß des Heidenthums in: Neander's Denkwürdigkeiten aus der Geſchichte des Chriſtenthums (Berlin 1823.) I. S. 121. f.

2) Niemand hat dieſe ſittliche Entartung der Cyniker ſtärker gezeichnet, als Lucian: fugit. c. 16.: *ὑλακὴν καὶ λιχνείαν καὶ ἁρπαγὴν καὶ ἀφροδίσια συχνὰ καὶ κολακείαν καὶ τὸ σαίνειν τὸν διδόντα καὶ περὶ τραπέζας ἔχειν, ταῦτα ἀκριβῶς ἐκπεπονήκασιν.* — c. 14. sqq. 18. sqq. — Tatian. orat. c. Gr. c. 3. p. 246. (p. 144. B.) — Apulej. florid. T. II. p. 9. sq. — Julian. orat. 7. T. I. p. 223. sqq.

3) Tatian. orat. c. Gr. c. 19. p. 260. (p. 157. D.): *Κρίσκης .... παιδεραστίᾳ μὲν πάντας ὑπερήνεγκεν, φιλαργυρίᾳ δὲ πάνυ προσεχὴς ἦν.* — Brucker histor. crit. philosoph. T. II. p. 517. sq.

in erheuchelte [1] Klagen über die Irreligiosität der Christen. Es war natürlich, daß sich Justin, als er bei seinem zweiten Aufenthalte zu Rom von dem Treiben dieses charakterlosen Philosophen Kunde erhielt, gedrungen fühlte, die Christen gegen die wider sie erhobenen Anklagen in Schutz zu nehmen und die letztern in ihrer Nichtigkeit darzustellen. Er nöthigte den prahlerischen und scheinheiligen Philosophen zum stillschweigenden Eingeständnisse seiner Unwissenheit [2] und Unredlichkeit. Er wies ihm nach, daß er entweder mit der christlichen Lehre, die er verlästere, völlig unbekannt sei oder daß er sie, wenn sie zu seiner Kenntniß gekommen wäre, nicht verstanden habe oder daß er, wenn er sie nicht bloß kennen gelernt, sondern auch in ihrer Vortrefflichkeit begriffen hätte, nur durch Menschenfurcht abgehalten werde, diese Ueberzeugung öffentlich zu bekennen. Jeder dieser möglichen Fälle bewiese zur Genüge, daß er den Namen eines Philosophen nur mit Unrecht führe; er sei Nichts als ein ehrgeiziger Lärmmacher, welchem der Menschenruhm Alles, die Wahrheit Nichts gelte [3]. Diese unverholene Sprache erbitterte den Cyniker natürlich auf das höchste, und Justin hatte das Aeußerste von ihm zu fürchten; denn eben so maßlos, wie die

---

[1]) Lucian. fugit. c. 19.: *οὐδὲν γοῦν οὕτως εὕροις ἄλλο ἄλλῳ ἐναντίον, ὡς τοὺς λόγους αὐτῶν καὶ τὰ ἔργα.*

[2]) Unwissenheit war überhaupt eine Prärogative der Cyniker. Lucian. fugitiv. c. 13.: *τόλμαν καὶ ἀμαθίαν καὶ ἀναισχυντίαν προσκαλέσαντες, αἵπερ αὐτοῖς μάλιστα συναγωνίζονται.* — vit. auct. c. 11.: *οὐ γάρ σοι δεήσει παιδείας καὶ λόγων καὶ λήρων, ἀλλ' ἐπίτομος αὕτη σοι πρὸς δόξαν ἡ ὁδός· κἂν ἰδιώτης ᾖς ἤτοι σκυτοδέψης ἢ ταριχοπώλης ἢ τέκτων ἢ τραπεζίτης, οὐδέν σε κωλύσει θαυμάσιον εἶναι.* — Julian. orat. 7. T. I. p. 225.: *ὁρμῶσιν ἐπὶ τὸν κυνισμόν· βακτηρία, τρίβων, κόμη· τὸ ἐντεῦθεν· ἀμαθία, θράσος.*

[3]) Diesen Hauptinhalt seiner Disputation mit Crescens gibt Justin (apol. 2, 3. p. 91. [p. 47. A–C.]) selbst an. Auch sonst mochte sich der Apologet über die Verderbtheit der gewöhnlichen Philosophen öfter stark und rückhaltslos ausgesprochen haben. Tatian bemerkt, Justin sei darum von Crescens angefeindet worden, weil er die Philosophen der Täuschung und Leckerhaftigkeit überführt habe (Tatian. orat. c. Gr. c. 19. p. 260. [p. 158. A.]: *διότι κηρύττων τὴν ἀλήθειαν, λίχνους καὶ ἀπατεῶνας τοὺς φιλοσόφους συνήλεγχεν*).

Eitelkeit, war die Rachſucht eines Cynikers [1]). Juſtin täuſchte ſich auch keinen Augenblick über ſeine Gefahr; er ſah ein, daß der Stolz des gedemüthigten Philoſophen vielleicht ſein Blut zur Sühne fordern würde. Mit einem ſichern Vorgefühle ſagte er in ſeiner zweiten Apologie an Mark Aurel: apol. 2, 3. p. 90. (p. 46. E.): *κἀγὼ προσδοκῶ ὑπό τινος τῶν ὠνομασμένων ἐπιβουλευθῆναι καὶ ξύλῳ ἐμπαγῆναι, ἢ κἂν ὑπὸ Κρίσκεντος τοῦ φιλοψόφου καὶ φιλοκόμπου.* Crescens ließ auch in der That nicht lange auf ſich warten. Wie uns Tatian, der Schüler Juſtin's, berichtet [2]), machte der Philoſoph den Verſuch, ſeinen Todfeind aus dem Wege zu räumen. Unter dieſen Umſtänden iſt es nicht unwahrſcheinlich, wenn auch noch nicht gewiß, daß Crescens die nächſte Veranlaſſung zu dem Märtyrertode Juſtin's gegeben habe. Die lateiniſchen Martyrologien

---

1) Lucian. fugitiv. c. 15.: *ἀρχὴν οὐδὲ τὸν ἔλεγχον δέχονται, ἣν ἔρηταί τις οὑτωσὶ κοσμίως καὶ κατὰ βραχύ, ἀλλ' εὐθὺς βοῶσι καὶ ἐπὶ τὴν ἀκρόπολιν τὴν ἑαυτῶν ἀναφεύγουσι, τὴν λοιδορίαν καὶ πρόχειρον τὸ ξύλον.* — vit. auct. c. 10.

2) Tatian. orat. c. Gr. c. 19. p. 260. (p. 158. A.): *Κρίσκης .... οὕτως αὐτὸν ἐδεδίει τὸν θάνατον, ὡς καὶ Ἰουστῖνον, καθάπερ καὶ ἐμέ, ὡς κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι.* In kritiſcher Beziehung iſt über dieſe Stelle zu bemerken, daß die Partikel *ὡς* vor *κακῷ* zwar nur einer Konjektur Gesner's ihre Stelle verdankt, indem die Handſchriften einſtimmig *οὓς* leſen, daß aber dieſe Konjektur unbedenklich aufgenommen werden durfte, weil ſie ſich durch ihre Einfachheit und Zweckmäßigkeit empfiehlt und die Lesart der Handſchriften ſchlechterdings keinen Sinn gibt. — Die Worte *καὶ ἐμέ*, nach welchen Crescens auch Tatian zum Gegenſtande der Verfolgung gemacht hätte, ſind von den Gelehrten vielfach beſprochen worden. Man hat ihre Aechtheit bezweifelt, weil Eusebius (hist. eccles. 4, 16. T. I. p. 368.) ſie bei der Anführung der obigen Stelle Tatian's wegläßt: *Κρίσκης ... οὕτως ἐδεδίει τὸν θάνατον, ὡς καὶ Ἰουστῖνον καθάπερ μεγάλῳ κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι.* Dieſe Auslaſſung iſt allerdings merkwürdig, aber für unächt können darum die Worte nicht gelten, weil ſie alle Handſchriften, in denen die Rede Tatian's noch vorliegt, aufweiſen. Dagegen aber iſt es wahrſcheinlich, daß ſie Euſebius in ſeinem Exemplare der Rede Tatian's nicht geleſen haben möge, weil ſonſt der Schluß, welchen er aus jener Stelle in Betreff des Todes Juſtin's zieht, gar zu gedankenlos ſein würde. Vgl. Halloix vit. et document. Justin. p. 353. sq., Prudent. Maran. Opp. Justin. p. 260., Daniel Tatianus der Apologet. (Halle 1837.) S. 40. f.

und mehrere Kirchenväter behaupten dieſes freilich geradezu [1]: allein ihre Berichte haben keinen hiſtoriſchen Grund, ſondern ſtützen ſich nur auf die falſch verſtandene Angabe Tatian's [2].

Fragen wir, wann Juſtin den Märtyrertod erlitten habe, ſo weiſen uns die Berichte der Alten ſo ziemlich einſtimmig [3] in die Regierungszeit des Kaiſers Mark Aurel und ſeines Mitregenten Lucius Verus. Dieſe Zeugniſſe werden durch den Inhalt der zweiten Apologie beſtätigt, welcher die Verwaltung Mark Aurel's vorausſetzt [4]. Endlich erzählt das alte Martyrologium in Uebereinſtimmung mit Epiphanius [5], daß Juſtin unter dem Präfekten Ruſtikus hingerichtet worden ſei, was ebenfalls in die Zeit der Doppelherrſchaft des Mark Aurel und Lucius Verus führt. Denn Junius Ruſtikus war unter dieſen beiden Kaiſern Präfekt der Stadt Rom, wie aus einem Reſkripte der beiden kaiſerlichen Brüder [6] und aus einer gelegentlichen Bemerkung

---

[1]) Euseb. hist. eccles. 4, 16. T. I. p. 364. — chronic. ad Olymp. 232, 2. p. 168. — Hieronym. de vir. illustr. c. 23. T. I. p. 178. — Phot. biblioth. cod. 125. T. I. p. 95.

[2]) Euſebius, welchem die Spätern nachgeſchrieben haben, gibt uns darüber volle Gewißheit. Er ſagt: 4, 16. T. I. p. 367.: ὅτι κατὰ τὴν αὐτοῦ προφῆσιν πρὸς τοῦ Κρίσκεντος συσκευασθεὶς ἐτελειώθη (ὁ Ἰουστῖνος), Τατιανὸς . . . ἐν τῷ πρὸς Ἕλληνας ἱστορεῖ λέγων ὧδέ πως· . . . Κρίσκης γοῦν . . . οὕτως ἐδεδίει u. ſ. w.

[3]) Euseb. h. e. 4, 16. T. I. p. 364. — Hieronym. de vir. illustr. c. 23. T. I. p. 178. — chronic. Alexandr. p. 606. (ed. Rader.) Wenn die Chronik des Euſebius der Angabe in den kirchengeſchichtlichen Büchern zu widerſprechen ſcheint, ſo iſt dieß eben nur Schein. Vgl. die theologiſchen Studien und Kritiken J. 1835. H. 4. S. 909. f.

[4]) Den Beweis für dieſe Behauptung, deren Richtigkeit ſelbſt in den neueſten Zeiten noch Neander (allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. I, 3. S. 742 ff.) in Zweifel gezogen hat, ſ. in Unſerer Abhandlung in den theol. Studien und Kritiken. J. 1835. H. 4. S. 913. ff.

[5]) Epiphan. adv. haer. 46. T. I. p. 391.: ὁ Ἰουστῖνος, Σαμαρείτης ὢν τὸ γένος, τὸ τέλος ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρήσας, τελείου στεφάνου καταξιοῦται ἐπὶ τῆς Ῥωμαίων, ἐπὶ Ῥουστικοῦ ἡγεμόνος καὶ Ἀδριανοῦ βασιλέως. Ueber den Irrthum des Epiphanius in Betreff des Kaiſers Hadrian ſ. die theol. Studien und Kritiken a. O. S. 943. f.

[6]) Digest. lib. XLIX. tit. I. l. 1.: cum per errorem factum dicas, ut a judice, quem ex rescripto nostro ab Amplissimis Consulibus

des Redners Themiſtius (in der Mitte des 4 Jahrhunderts) erhellt [1].

Ueber das Todesjahr Juſtin's gibt es nur die vereinzelte Notiz des alexandriniſchen Chroniſten: chron. Alex. p. 606:

σλϛ'. Ὀλυμπ.

ΙΝΔ. β'. (Αὐγ.) ἐ. ὑπ'. Μακρίνου καὶ Κέλσου

ΙΝΔ. γ'. (Αὐγ.) ϛ'. ὑπ'. Ὀρφίτου καὶ Πούδεντος

Ἰουστῖνος φιλόσοφος τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοὺς Μάρκῳ Αὐρηλίῳ καὶ Ἀντωνίνῳ Βήρῳ τοῖς αὐτοκράτορσι θείῳ κατακοσμεῖται μετ' οὐ πολὺ στεφάνῳ τῷ τοῦ μαρτυρίου. Achtet man die Autorität des alexandriniſchen Chroniſten für genügend, ſo würde ſomit das J. 166 n. Chr. als Todesjahr Juſtin's zu betrachten ſein [2].

---

acceperas, ad Junium Rusticum, amicum nostrum, praefectum urbi, provocares, Consules Amplissimi perinde cognoscant, ac si ad ipsos facta esset provocatio.

[1] Themist. orat. 34. περὶ τῆς ἀρχ. p. 451. sq.: Ἀλλὰ τὸν Ἁδριανὸν καὶ τὸν Ῥουστικὸν τῶν βιβλίων ἐξαναστήσαντες οὐκ εἴασαν (die Kaiſer Hadrian und Mark Aurel) ἄχρι τοῦ μέλανος καὶ τοῦ καλάμου φιλοσοφεῖν..... Τοιγαροῦν οὐκ ἄχρι τοῦ βήματος μόνου προήγαγον τοὺς ἄνδρας, ἀλλὰ μέχρι τοῦ στρατηγίου . . . · ἐπὶ τούτοις ἅπασι τὴν ἐπώνυμον τῶν ὑπάτων ἀρχὴν ἐκαρποῦντο καὶ τὴν πόλιν ἥρμοζον τὴν μεγάλην.

[2] Vgl. die theologiſchen Studien und Kritiken. J. 1835. H. 4. S. 948. ff. — Gercken de Justini Mart. ad religionem christ. conversione admodum memorabili p. 16.

Zweiter Haupttheil.

Die Schriften Justin's des Märtyrers.

Wie die mündliche, so war die schriftstellerische Thätigkeit Justin's eine bedeutende. Er verfaßte eine beträchtliche Anzahl von Schriften, und ausdrückliche Aeußerungen späterer Kirchenlehrer zeigen, wie hoch man diese Schriften in der Kirche stellte. Eusebius (hist. eccl. 4, 18. T. I. p. 376) sagt: *πλεῖστα οὗτος καταλέλοιπεν ἡμῖν πεπαιδευμένης διανοίας καὶ περὶ τὰ θεῖα ἐσπουδακυίας ὑπομνήματα, πάσης ὠφελείας ἔμπλεα.* Aber selbst das Ansehn, in welchem Justin als Schriftsteller stand, hat nicht verhindern können, daß die Mehrzahl seiner Arbeiten verloren ging. Von mehrern ist uns wenig mehr als der Titel, von andern eben nur dieser erhalten. Dahin gehören zwei philosophische Abhandlungen, von welchen die eine dem Gebiete der Metaphysik [1], die andere dem Bereiche der Psychologie [2] angehörte. Ebendahin gehören mehrere apologetische Schriften: eine, wahrscheinlich allgemeinern Inhaltes, welche summarische Lösungen der Bedenken gegen den christlichen Glauben versuchte [3]; zwei andere, welche den Griechen entgegenge-

---

[1] Phot. bibl. cod. 125. T. I. p. 94.: *πραγματεία κατὰ τοῦ α'. καὶ β' τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως ἤτοι κατὰ εἴδους καὶ ὕλης καὶ στερήσεως, ἐπιχειρηματικοὶ καὶ βίαιοι λόγοι καὶ χρειώδεις· καὶ κατὰ τοῦ ε'. σώματος ὁμοίως καὶ κατὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως, ἣν Ἀριστοτέλης δεινότητι λογισμῶν ἐναπέτεκεν.*

[2] Euseb. hist. eccles. 4, 18. T. I. p. 377. sq.: *σχολικὸν περὶ ψυχῆς, ἐν ᾧ, διαφόρους πεύσεις προτείνας περὶ τοῦ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν προβλήματος, τῶν παρ' Ἕλλησι φιλοσόφων παρατίθεται τὰς δόξας.*

[3] Phot. l. c.: *ἀποριῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις.*

ſetzt waren, nämlich eine Abhandlung über die Einherrſchaft Gottes [1] und eine Rede an die Griechen, welche ſich namentlich über die Natur der Dämonen verbreitete [2]; ſodann zwei Bücher wider die Häretiker, von welchen das eine gegen alle Ketzer [3] und das andere vorzugsweiſe gegen Marcion [4] gerichtet war. Endlich iſt uns auch die Schrift Juſtin's, welche wahrſcheinlich die chriſtliche Pſalmodie zu ihrem Gegenſtande hatte [5], nur noch dem Namen nach bekannt. Kein Kirchengeſchichtsforſcher wird umhin können, den Verluſt ſo vieler Schriften auf das innigſte zu bedauern; denn gewiß ſind uns damit zahlreiche, koſtbare Beiträge zur genauern Kenntniß der Kirche des zweiten Jahrh. verloren gegangen. Wie aber das Anſehn, welches Juſtin zu allen Zeiten in der Kirche genoſſen hat, auf der einen Seite den Untergang vieler ſeiner Schriften nicht aufzuhalten vermochte: ſo hat die Berühmtheit ſeines Namens auf der andern Seite zur Folge gehabt, daß ihm eine Menge unächter Produkte untergeſchoben wurde. Manche von dieſen tragen die Merkmale ihrer Unächtheit offen an ihrer Stirn; bei andern unterliegt die Frage nach der Authentie mehr oder weniger Schwierigkeiten. Es iſt die Aufgabe der Kritik, dieſe Frage nach Möglichkeit zur Erledigung zu bringen. Man hat es in neuern Zeiten auch wirklich an kritiſchen Unterſuchungen der Art nicht fehlen laſſen; allein die aufgeſtellten Reſultate haben ſich bisher nur eine theilweiſe Anerkennung erringen können. Wir werden es darum nicht umgehn dürfen, eine erneuerte Unterſuchung anzuſtellen. An dieſe Unterſuchung werden wir zugleich die Frage nach dem Orte

---

1) Euseb. l. c. p. 377. und Phot. l. c. p. 95.: *περὶ θεοῦ μοναρχίας.*

2) Euseb. l. c. p. 376. und Phot. l. c.: *ὁ λόγος πρὸς Ἕλληνας.*

3) Justin. apol. 1, 26. p. 60. (p. 70. C.)

4) Iren. adv. haeres. 4, 14. p. 233. und Phot. l. c. p. 95., vgl. Euseb. h. e. 4, 11. T. I. p. 321.

5) Euseb. hist. eccles. 4, 18. T. I. p. 377. und Phot. l. c. p. 95.: *ὁ ἐπιγραφόμενος ψάλτης.* Vgl. Fabric. biblioth. Graec. ed. Harl. T. VII. p. 67.

und der Zeit, da die einzelnen als ächt anerkannten Werke abgefaßt wurden, insoweit Data zu ihrer Beantwortung vorhanden sind, knüpfen.

Erster Abschnitt.

Aechte Schriften.

Erstes Kapitel.

Die beiden Apologieen.

Zu allen Zeiten hat man die zwei apologetischen Schreiben, welche den Namen Justin's tragen und die Vertheidigung des Christenthums vor den Kaisern Antoninus Pius und Mark Aurel führen, als ächte Produkte Justin's anerkannt. Nur der Jesuit Harduin hatte den Einfall [1], sie dem Märtyrer streitig zu machen. Die stärksten Gründe sprechen für ihre Aechtheit.

Zunächst als Erzeugnisse des zweiten Jahrhunderts werden die Apologieen durch die zahlreichen innern Momente aus dem Gebiete der Geschichte, Archäologie und Dogmatik kenntlich gemacht, welche den Schauplatz und Standpunkt dieses Jahrhunderts voraussetzen und sich nur aus diesem begreifen lassen. Dieses Ergebniß wird in Betreff der größern Apologie stillschweigend durch diejenigen Kirchenväter desselben Jahrhunderts bestätigt und gesichert, welche von der Apologie bereits Gebrauch gemacht und aus ihr mehrere Stellen, zum Theile wörtlich, in ihre Schriften übergetragen haben. Es gilt dieses von Tatian, Irenäus, Minucius Felix und Tertullian [2].

---

[1] Vgl. Ittig historiae eccles. secundi a Chr. n. seculi selecta capita. (Lips. 1711.) p. 8. sq. und Fabric. bibliothec. Graec. ed. Harl. T. VII. p. 55. h.

[2] Auch die Apologieen des Athenagoras und Theophilus von Antiochien enthalten Stellen, welche nicht unwahrscheinlich für Ent-

Justin. apol. 1, 27. p. 60. (p. 70. D.):
Ὃν τρόπον λέγονται οἱ παλαιοὶ ἀγέλας βοῶν ἢ αἰγῶν ἢ προβάτων τρέφειν ἢ ἵππων φορβάδων, οὕτω νῦν καὶ παῖδας εἰς τὸ αἰσχρῶς χρῆσθαι μόνον.

Tatian. orat. c. Gr. c. 28. p. 267. (p. 165. A.):
Παιδεραστία .... προνομίας ὑπὸ Ῥωμαίων ἠξίωται, παίδων ἀγέλας ὥσπερ ἵππων φορβάδων συναγείρειν αὐτῶν πειρωμένων.

Justin. apol. 1, 22 p. 57. (p. 68. A.):
Ὁ κρείττων ἐκ τῶν πράξεων φαίνεται.

Iren. adv. haeres. 2, 54. p. 161.:
Qui melior est, ex operibus ostenditur.

Justin. apol. 1, 15. p. 52. (p. 62. A.):
Οὐ μόνον ὁ μοιχεύων ἔργῳ ἐκβέβληται παρ' αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ ὁ μοιχεῦσαι βουλόμενος.

Iren. adv. haeres. 2, 56. p. 165.:
Apud quem non solum qui moechatur expellitur, sed et qui moechari vult.

Justin. apol. 1, 12. p. 50. (p. 60. B.):
Ἐπεὶ γνωρίζομεν οὐ ῥᾷον ἀγνοίᾳ κατεχομένην ψυχὴν συντόμως μεταβάλλειν, ὑπὲρ τοῦ πεῖσαι τοὺς φιλαλήθεις, μικρὰ προσθεῖναι προεθυμήθημεν, εἰδότες, ὅτι οὐκ ἀδύνατον ἀληθείας παρατεθείσης ἄγνοιαν φυγεῖν.

Iren. adv. haeres. 3, 2. p. 175.:
Si non facile est, ab errore apprehensam resipiscere animam, sed non omnimodo impossibile est, errorem effugere apposita veritate.

Justin. apol. 1, 43. p. 69. (p. 81. B.):
Οὐδὲν δυνάμενος εἶναι ἕτερον, παρ' ὃ ἐγεγόνει.

Iren. adv. haeres. 4, 72. p. 283.:
Qui nihil aliud esse possunt, praeterquam quod facti sunt.

---

lehnungen aus der größern Apologie Justin's gehalten werden:

Justin. apol. 1, 2. p. 44. (p. 53. E.) | Athenag. leg. pr. Christ. c. 2. p. 282. (p. 4. B.) Theophil. ad Autol. 3, 4. p. 382. (p. 119. A.)

Justin. apol. 1, 4. p. 45. (p. 54. D.) | Athenag. leg. pr. Christ. c. 2. p. 281. (p. 3. C.)

Justin. apol. 1, 55. p. 76. sq. (p. 90. C—E.):

Κατανοήσατε πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, εἰ ἄνευ τοῦ σχήματος τούτου (τοῦ σταυροῦ) διοικεῖται ἢ κοινωνίαν ἔχειν δύναται. Θάλασσα μὲν γὰρ οὐ τέμνεται, ἢν μὴ τοῦτο τὸ τρόπαιον, ὃ καλεῖται ἱστίον, ἐν τῇ νηΐ σῶον μείνῃ· γῆ δὲ οὐκ ἀροῦται ἄνευ αὐτοῦ· σκαπανεῖς δὲ τὴν ἐργασίαν οὐ ποιοῦνται οὐδὲ βαναυσουργοὶ ὁμοίως, εἰ μὴ διὰ τῶν τὸ σχῆμα τοῦτο ἐχόντων ἐργαλείων. Τὸ δὲ ἀνθρώπειον σχῆμα οὐδενὶ ἄλλῳ τῶν ἀλόγων ζώων διαφέρει, ἢ τῷ ὀρθόν τε εἶναι καὶ ἔκτασιν χειρῶν ἔχειν καὶ ἐν τῷ προσώπῳ ἀπὸ τοῦ μετωπίου τεταμένον τὸν λεγόμενον μυξωτῆρα φέρειν, δι' οὗ ἥπερ ἀναπνοή ἐστι τῷ ζώῳ καὶ οὐδὲν ἄλλο δείκνυσιν ἢ τὸ σχῆμα τοῦ σταυροῦ. . . . Καὶ τὰ παρ' ὑμῖν δὲ σύμβολα τὴν τοῦ σχήματος τούτου δύναμιν δηλοῖ, λέγω δὲ τὰ τῶν παρ' ὑμῖν καλουμένων σὺν ξίλλων [1] καὶ τῶν τροπαίων, δι' ὧν αἵ τε πρόοδοι ὑμῶν πανταχοῦ γίνονται .... καὶ τῶν παρ'

Minuc. Felix Octav. c. 29. p. 112 sq.:

Cruces nec colimus nec horremus. Vos plane, qui ligneos deos consecratis, cruces ligneas, ut deorum vestrorum partes, forsitan adoratis. Nam et signa ipsa et cantabra et vexilla castrorum quid aliud quam inauratae cruces sunt et ornatae? Tropaea vestra victricia non tantum simplicis crucis faciem, verum et adfixi hominis imitantur. Signum sane crucis naturaliter visimus in navi, quum velis tumentibus vehitur, quum expansis palmulis labitur; et quum erigitur jugum, crucis signum est, et quum homo porrectis manibus deum pura mente veneratur. Ita signo crucis aut ratio naturalis innititur aut vestra religio formatur.

Tertull. ad nation. 1, 12. T. V. p. 120. sq.:

Ipsi quoque corpori nostro tacita et secreta linea crucis situs est; quod caput emicat, quod spina dirigitur, quod humerorum obliquatio .... Si

[1] Die Lesart: *δηλοῖ, λέγω δὲ τὰ τῶν παρ' ὑμῖν καλουμένων σὺν ξίλλων* beruht auf einer Konjektur Thirlbi's, denn die Handschriften haben an dieser Stelle eine Lücke: *δηλοῖ· . . . . . λάμψεν καὶ τῶν τροπαίων.*

ὑμῖν ἀποθνησκόντων αὐτοκρατόρων τὰς εἰκόνας ἐπὶ τούτῳ τῷ σχήματι ἀνατίθετε καὶ θεοὺς διὰ γραμμάτων ἐπονομάζετε.

statueris hominem manibus expansis, imaginem crucis feceris .... Cruces erunt intestina quodammodo tropaeorum. Itaque in victoriis et cruces colit castrensis religio .... Sed ille imaginum suggestus et totius auri cultus monilia crucum sunt. Sic etiam in cantabris atque vexillis, quae non minore sanctitate militia custodit, siphara illa vestes crucum sunt [1].

Als Urheber der größern Apologie im Besondern macht sich Justin selbst namhaft: apol. 1, 1. p. 44. (p. 53 B.): *Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ . . . . ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων Ἰουστῖνος Πρίσκου τοῦ Βακχείου, τῶν ἀπὸ Φλαουΐας νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης, εἰς αὐτῶν τὴν προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν πεποίημαι.* Und diese Angabe wird durch eine Stelle des Dialogs mit Tryphon bestätigt, welche eine bestimmte Bezugnahme auf die Apologie enthält und deren Verfasser als einen Samaritaner, was Justin seiner Abstammung nach war, bezeichnet: dial. c. Tr. c. 120. p. 214. (p. 349. C.): *οὐδὲ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων, τινὸς φροντίδα ποιούμενος ἐγγράφως Καίσαρι προσομιλῶν εἶπον· πλανᾶσθαι αὐτοὺς πειθομένους τῷ ἐν τῷ γένει αὐτῶν μάγῳ Σίμωνι, ὃν θεὸν ὑπὲρ ἄνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως εἶναι λέγουσι* [2], vergl. mit apol.

[1] Die Annahme, daß die vorstehenden Stellen nicht sowohl von Tatian, Irenäus, Minucius Felix und Tertullian dem Verfasser der in Rede stehenden Apologie, als vielmehr von dem Verfasser dieser Apologie jenen abgeborgt sein möchten, ist wegen des ganzen historischen und dogmatischen Gesichtskreises, unter welchem jene Männer schrieben, im Vergleiche zu dem Standpunkte des Verfassers der Apologie schlechthin unmöglich.

[2] Diese Stelle verliert auch dann Nichts von ihrer Beweiskraft, wenn man die Aechtheit des Dialogs in Zweifel ziehen wollte.

1,26. p. 59. (p. 69. D. E.) Iſt aber Juſtin Verfaſſer der einen Apologie, ſo gehört ihm auch die andere zu. Nach Form und Inhalt verrathen ſich dieſe beiden Schriften unbedingt als Produkte eines und deſſelben Geiſtes. Die Diktion, die Art oder vielmehr der Mangel logiſcher Anlage, die dogmatiſche Anſchauungsweiſe iſt in beiden völlig dieſelbe. Dazu kommt, daß ſich die zweite (kleinere) Apologie durch wiederholte Beziehungen auf Erörterungen, welche die erſte (größere) enthält, vermittelſt der Formel ὡς προέφημεν, als das Werk deſſelben Mannes zu erkennen gibt, von welchem die erſtere Apologie ausging. Vgl. apol. 2,4. p. 91. (p. 43. D.) mit apol. 1,10. p. 48. (p. 58. B.) — apol. 2,6. p. 93. (p. 45. A.) mit apol. 1,23. p. 57. (p. 68. C.) 1,63. p. 81. sq. (p. 96. A. D.) — apol. 2,8. p. 94. (p. 46. C.) mit apol. 1,46. p. 71. (p. 83. C.). Die beiden Apologieen haben ſomit hinreichende Bürgſchaften ihrer Aechtheit in ſich ſelber. Dieſe Bürgſchaften werden aber durch die Zeugniſſe des Euſebius und Photius noch verſtärkt, welche beide bei Aufzählung der Schriften Juſtin's auch zweier apologetiſchen Schreiben gedenken: Euseb. hist. eccles. 4,18. T. I. p. 376.: ὁ μέν τίς ἐστιν αὐτῷ λόγος πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ προσαγορευθέντα καὶ τοὺς τούτου παῖδας τήν τε Ῥωμαίων σύγκλητον προσφωνητικὸς ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων· ὁ δὲ δευτέραν περιέχων ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογίαν, ἣν πεποίηται πρὸς τὸν τοῦ δεδηλωμένου αὐτοκράτορος διάδοχόν τε καὶ ὁμώνυμον Ἀντωνῖνον Οὖῆρον. Aehnlich Phot. biblioth. cod. 125. T. I. p. 94. Dieſe Angaben paſſen vollkommen auf die beiden noch jetzt unter Juſtin's Namen erhaltenen Apologieen. Außerdem finden ſich in den letztern auch die Auszüge alle wieder, welche Euſebius aus den ihm bekannt gewordenen Apologieen Juſtin's gibt. Vgl. in Betreff der größern Apologie: Euseb. hist. eccles. 4,8. T. I. p. 312 sqq. mit Justin. apol. 1,29. p. 61. (p. 72. A.), 1,31. p. 62. (p. 72. E.) und 1,68. p. 84. (p. 99. C.) — Euseb. hist. eccles. 4,11. T. I. p. 321. sqq. [1] mit Ju-

[1] Irrthümlich gibt Euſebius ſtatt der Apologie die Schrift wider Marcion als die Quelle an, aus welcher er ſein Allegat entnommen habe.

stin. apol. 1,26. p. 59. sq. (p. 70. A. C.) — Euseb. hist. eccl. 4,12. T. I. p. 323 sqq. mit Justin. apol. 1,1. p. 44. (p. 53. B.) — und in Betreff der kleinern Apologie: Euseb. hist. eccl. 4,8. T. I. p. 312 sq. mit Justin. apol. 2,12. p. 96. (p. 50. A.) — Euseb. hist. eccl. 4,16. T. I. p. 365. sqq. mit Justin. apol. 2,3. p. 90 sq. (p. 46. E.) — Euseb. hist. eccl. 4,17. T. I. p. 369 sqq. [1] mit Justin. apol. 2,2. p. 88. sq. (p. 41. E.). Auch die Bedenklichkeit wegen der Ueberschrift, welche die zweite Apologie zur Zeit führt, *πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον*, wird durch Eusebius gelöst. Denn ungeachtet derselbe versichert, daß sie an den Kaiser Antoninus Verus gerichtet sei, führt er sie doch anderwärts auch als eine Zuschrift an den römischen Senat auf: Euseb. hist. eccles. 4,11. T. I. p. 323: *Ἰουστῖνος πρὸς Ἕλληνας ἱκανώτατα πονήσας καὶ ἑτέρους λόγους ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀναλογίαν ἔχοντας βασιλεῖ Ἀντωνίνῳ τῷ δὴ ἐπικληθέντι Εὐσεβεῖ καὶ τῇ Ῥωμαίων συγκλήτῳ βουλῇ προσφωνεῖ* [2]. Aus innern und äußern Gründen sind demnach die beiden Apologieen unzweifelhaft ächte Werke Justin's.

Als Vertheidigungs- und Rechtfertigungsschriften der vielfach angefeindeten Lehre und Lebensweise der Christen waren diese Schriften zur öffentlichen Ueberreichung an die römischen Gewalthaber bestimmt und wurden denselben auch wirklich übergeben. Wenn man dieses in neuern Zeiten mehrfach für unwahrscheinlich und unglaublich erachtet hat [3]: so ist der Grund kein anderer, als daß man sich in die urchristliche Zeit nicht zu versetzen wußte, daß man die Sprache eines modernen Servilismus auch bei den Christen der ersten Jahrhunderte suchen zu müssen glaubte und daß man vergaß, wie jede Wirkung wohl

---

[1] Durch einen abermaligen Gedächtnißfehler nennt Eusebius statt der zweiten Apologie die erste: *ἐν τῇ προτέρᾳ αὐτοῦ μνημονεύει ἀπολογίᾳ.*

[2] Vergl. die theologischen Studien und Kritiken. J. 1835. H. 4. S. 912. f.

[3] Brucker hist. crit. philosoph. T. VI. p. 536., Semler Geschichte der christlichen Glaubenslehre. II. S. 44. 62. 70., Lange ausführliche Geschichte der Dogmen. I. S. 95. f.

eine Urſache, aber nicht umgekehrt auch jede Urſache eine Wirkung haben müſſe. Wir unterſchreiben, was Tzſchirner ſagt [1]: „daß Juſtin's freimüthige und kühne Apologieen nur rhetoriſche Uebungsſchriften ſeien, welche er gar nicht in der Abſicht, daß ſie den Kaiſern übergeben würden, geſchrieben habe, konnte nur der Unverſtand feiger Pedanten behaupten. Die Zeit der Gefahr und Verfolgung bringt keine Rhetoren hervor; auch vermögen die, welche nur reden, um zu reden, nicht die Wahrheit und Innigkeit auszudrücken, welche wir in dieſen Schriften finden; und gewiß iſt, ſeit die Welt ſteht, kein Rhetor und Deklamator als Märtyrer geſtorben."

Als den Ort, an welchem Juſtin ſeine beiden Apologieen verfaßt habe, nennt Euſebius [2] die Stadt Rom. Sollte dieſer Forſcher in dieſer Angabe auch nur eine Vermuthung ausgeſprochen haben, ſo hat dieſelbe dennoch viel Wahrſcheinlichkeit. Mehrfache Andeutungen der Apologieen ſetzen den Aufenthalt Juſtin's in Rom zur Zeit ihrer Abfaſſung wirklich voraus [3].

Ueber die Abfaſſungszeit der Apologieen ſind die Meinungen von jeher ſehr getheilt geweſen.

Was die erſte Apologie betrifft, ſo haben die bei weitem meiſten Gelehrten, und namentlich Scaliger [4], Petau [5],

---

[1]) Fall des Heidenthums. I. S. 209., vgl. auch Geſchichte der Apologetik. I. S. 233. — Eben ſo entſchieden ſpricht ſich Keſtner (die Agape S. 354.) über das Verkehrte jener Vorausſetzung aus: „die ſchöne Konjektur einiger ungelehrten Gelehrten, welche annahmen, die chriſtlichen Apologieen ſeien nie vor die Augen der heidniſchen Kaiſer gekommen, weil dieſes unmöglich geweſen ſei . . . ., braucht nicht widerlegt zu werden. Wer nicht die begeiſterte Rede, die an's Leben anſchlägt, von dem kalten, künſtlichen Rhetorentone auf den erſten Blick zu unterſcheiden weiß, der wird ſich auch nicht über die innern Verhältniſſe einer Zeit, welche allein über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines hiſtoriſchen Faktums Aufſchluß geben können, belehren laſſen."

[2]) Euseb. hist. eccles. 4, 11. T. I. p. 323.

[3]) Justin. apol. 2, 6. p. 93. (p. 45. A.) u. a. Stellen.

[4]) Animadversiones in Euseb. chronic. p. 219.

[5]) Annotationes ad Epiphan. haeres. 46. Opp. T. II. p. 82.

Dodwell[1], Pagi[2], du Four de Longuerue[3], Tentzel[4], Clericus[5], Gallandi[6], Lumper[7], Winter[8], Rettig[9], Neander[10], Möhler[11], ihre Entſtehung in das Jahr 138. oder 139. n. Chr. geſetzt; Andere, wie Koch[12] und Auguſti[13], haben ſich für das Jahr 140; noch Andere, wie Maſſuet[14], für das Jahr 145. entſchieden; wieder Andere endlich, wie Halloix[15], Tillemont[16], Nourry[17], Grabe[18], Prudentius Maranus[19], Gercken[20], Ritter[21], ſind bis an das Jahr 150 hinauf gerückt. Unſeres Erachtens darf die Abfaſſung der Apologie mit Beſtimmtheit in das Jahr 138. oder 139. n. Chr. geſetzt werden, und zwar hauptſächlich wegen der Ueberſchrift, womit ſie beginnt. Dieſe lautet: *Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσε-*

---

1) Additamenta ad Pearson. Opp. posthum. p. 243.

2) Dissertat. hypatica (Lugdun. 1682.) 2, 3, 9. p. 114. sq.

3) Dissert. de vit. Justini Mart. in Winkler's sylloge anecdotorum p. 220. 242. sq. 278.

4) Exercitationes selectae. T. I. p. 175. sqq.

5) Historia ecclesiastica duorum primorum a Ch. n. secul. (Amstel. 1716.) p. 614. und Lebensbeſchreibung einiger Kirchenväter. S. 5.

6) Bibliotheca veterum patrum. T. I. p. LXXXI. sqq.

7) De vita, scriptis et doctrina patrum. T. II. p. 61.

8) Kritiſche Geſchichte der älteſten Zeugen und Lehrer des Chriſtenthums nach den Apoſteln. S. 265.

9) Das erweislich älteſte Zeugniß u. ſ. f. S. 39. ff.

10) Allgemeine Geſchichte der chriſtl. Religion u. Kirche. I, 3. S. 742.

11) Patrologie. I. S. 192.

12) Justini Mart. cum Tryphone Judaeo dialogus. (Kil. 1700.) p. 32. und 37.

13) Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie. VI. S. 35.

14) Dissertat. in Iren. 1, 2, 5. T. II. p. 3.

15) Vita et documenta Justini Mart. p. 28. u. 332.

16) Mémoires pour servir à l'histoire. T. II. p. 172. 289. sqq. 513.

17) Apparatus ad bibliothecam maximam. I. p. 367. sq.

18) Spicilegium patrum. T. II. p. 150. sqq.

19) Prolegomena in Opp. Justin. 3, 5, 4. p. LXXXI. sq.

20) De Justin. Mart. ad religionem christian. conversione admodum memorabili. p. 17.

21) Animadversiones in primam Justini Mart. apologiam. (Vratisl. 1836.) p. 7. sqq. Vgl. theologiſches Litteraturblatt zur allgemeinen Kirchenzeitung. J. 1839. Nr. 12. S. 94.

βεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ φιλοσόφου Καίσαρος φύσει υἱῷ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιητῷ, ἐραστῇ παιδείας ἱερᾷ τε συγκλήτῳ καὶ παντὶ δήμῳ Ῥωμαίων. Aus dem Umſtande nämlich, daß in einer Anrede, wo bei der Nennung der kaiſerlichen Perſonen nach Geſetzen der Konvenienz und Klugheit die vollſtändige Aufzählung ihrer Titel ſtatthaben mußte und wo der Etikette auch ſichtlich gehuldigt iſt, dennoch der Adoptivſohn des Kaiſers Antoninus Pius, Mark Aurel oder, wie ihn Hadrian genannt hatte, Veriſſimus nur den Beinamen des Philoſophen führt, ergibt ſich der Schluß, daß die Apologie zu einer Zeit übergeben worden ſein müſſe, in welcher der Genannte noch keinen weitern Titel hatte. Nun aber wurde derſelbe bald nach dem Regierungsantritte des Antoninus Pius, d. h. noch im J. 139., zum Cäſar ernannt [1]: folglich muß die Vertheidigungsſchrift in der Zeit zwiſchen dem Regierungsantritte des Antoninus Pius und der Erhebung Mark Aurel's zum Cäſar, alſo im J. 138. oder 139. n. Chr. [2], abgefaßt und überreicht worden ſein. Gewiß, ein günſtiger Zeitpunkt! Wenn zu irgend einer Zeit, ſo mußten die Chriſten bei der Thronbeſteigung eines neuen, als mild und menſchenfreundlich bekannten Fürſten etwas für ihre Sache hoffen dürfen!

Gegen die Beweiskraft dieſes Schluſſes iſt nun aber von mehrern Seiten Einſpruch erhoben worden, indem man ihn theils als unſicher in ſich ſelbſt darzuſtellen, theils durch andere Schlüſſe zu entkräften verſucht hat. Schon früher wurde wiederholt die Behauptung aufgeſtellt [3], daß das Prädikat: „Cäſar"

---

[1]) Capitolin. vit. Mrci. c. 6.: Consulem secum Pius Marcum designavit et Caesaris appellatione donavit. Sein erſtes Konſulat verwaltete Mark Aurel mit Antoninus Pius im J. 140.; ſeine Ernennung zum Cäſar fand alſo ein Jahr vorher ſtatt, was auch durch Münzen beſtätigt wird. Vgl. Gruter inscriptiones antiquae totius orbis Romani ed. Graev. T. I. p. 260. Nr. 6.

[2]) Nur wenig weicht von dieſem Ergebniſſe die Angabe des Euſebius ab, welcher im chron. (ed. Mai und Zohrab. p. 384.) die Uebergabe der Apologie in das dritte Regierungsjahr des Antoninus Pius, alſo in das Jahr 140, verſetzt.

[3]) Prudent. Maran. prolegomena 3, 5, 4. p. LXXXII., Tillemont. mémoires pour servir à l'histoire T. II. p. 290. u. Grabe

bei dem Namen des Veriſſimus wohl nur durch Verſehn entweder eines Abſchreibers oder vielleicht auch Juſtin's ſelber ausgefallen ſein möge, und es wurde vorgeſchlagen, die Ueberſchrift der Apologie ſo zu leſen: *Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ υἱῷ φιλοσόφῳ* u. ſ. f. Allein dieſe Annahme iſt ſo rein willkürlich und unwahrſcheinlich, daß es genügen wird, ſie eben nur erwähnt zu haben. Scheinbarer und blendender iſt der Verſuch, welchen neuerdings Ritter [1] gemacht hat, den Titel des Cäſars vor den Namen des Veriſſimus in der Ueberſchrift der Apologie zu bringen. Ritter findet es auffallend, daß in dieſer Ueberſchrift, wie ſie in den Ausgaben Juſtin's lautet, das Beiwort *Καίσαρι* nicht unmittelbar hinter *αὐτοκράτορι*, ſondern erſt am Ende der Namen und Titel des Antoninus Pius ſtehe: eine Verſpätung, für welche ſich weder in der Bedeutung des Wortes *Καῖσαρ* ein genügender Grund, noch in andern Inſchriften eine Parallele auffinden laſſe. Die ganze Schwierigkeit werde aber gehoben, wenn man nach einer Andeutung Sylburg's das Wort *Καίσαρι* von den Titeln des Antoninus Pius trenne und zu *Οὐηρισσίμῳ* ziehe. Wenn dieſer Aenderung die Partikel *καί* hindernd im Wege zu ſtehn ſcheine, ſo ſei zu bemerken, daß dieſelbe urſprünglich vor dem Worte *Καίσαρι* geſtanden (*Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβαστῷ καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ*) und erſt ſpäter ihren Platz hinter *Καίσαρι* erhalten habe, entweder durch einen Freund des Wohlklanges, welcher durch dieſe Umſtellung die Kakophonie *καὶ Καίσαρι* einiger Maßen mildern wollte, oder durch die zufällige Weglaſſung von einem Abſchreiber, in deren Folge ein Anderer, welcher die Partikel im Texte nicht mehr fand und doch nach griechiſchen Sprachgeſetzen als nothwendig erkannte, ſie wiederherſtellte, aber am unrechten Orte. Ein Recenſent des Ritter'ſchen Programmes [2] findet die vorgeſchlagene Aenderung der Ueberſchrift außer-

---

ſpicilegium patrum. T. II. p. 151. Vgl. was denſelben Ritter (animadverss. in prim. Just. apolog. p. 7. sq.) entgegengeſtellt hat.

[1] Animadvers. etc. p. 3. sqq.

[2] Theologiſches Litteraturblatt zur allgemeinen Kirchenzeitung. J. 1839. Nr. 12. S. 94.

dem darum nothwendig, weil ſonſt das Wort *Καίσαρι* im erſten Satze der Zuſchrift eine andere Bedeutung haben würde, als im dritten Satzgliede, wo Lucius Verus *Καίσαρος φύσει υἱός* heißt. Denn während nach der gewöhnlichen Lesart der Ueberſchrift an dem letztern Orte der Titel *Καῖσαρ* Prädikat des Nachfolgers in der Regierung wäre, würde daſſelbe Prädikat unmittelbar vorher in einem andern Sinne dem Kaiſer ſelbſt beigelegt ſein. Dieſe Bemerkungen ſind, wie geſagt, nicht ohne Schein, aber ſie ſind ohne Wahrheit. Was zunächſt die letzte Bedenklichkeit anlangt, ſo würde ſie nicht ausgeſprochen worden ſein, wenn ihr Urheber mit den römiſchen Inſchriften aus der Kaiſerzeit beſſer bekannt geweſen wäre. Denn der Fall iſt nicht ſelten, daß in einer und derſelben Inſchrift der Titel Cäſar doppelt erſcheint, und das eine Mal Ehrenbezeichnung des regierenden Kaiſers, das andere Mal Name des ernannten Regierungsnachfolgers iſt. Wir wollen nur Eine Inſchrift [1]) zur Vergleichung herſetzen, welche zu dem vorliegenden Falle eine ſehr entſprechende Parallele gibt, da hier wie dort die Perſon des Cäſars dieſelbe iſt:

L. AELIO. CAESARI. IMP CAES. TRAIANI. HADRIANI. AUG. PONT. MAX. TRIB. POT. XXI. IMP. II. COS. III. FILIO. DIVI. TRAIA NI. PARTHICI. NEP. DIVI. NERVAE. PRONEP.

Gegen die Bedenken Ritter's erinnern wir aber: auch für den Fall, daß ſich die Form der Zuſchrift, mit welcher die Apologie Juſtin's beginnt, in keiner der alten römiſchen Inſchriften, von welchen uns noch Kopieen vorliegen, wiederfände, ſo würde daraus nicht das Mindeſte gegen die Richtigkeit der Zuſchrift gefolgert werden können, denn Juſtin ſchreibt nicht als Diplomat, ſondern als Privatmann, welcher ſich an die herkömmliche Form der Inſchriften anſchließen, aber auch ebenſo gut von derſelben abgehn konnte. Die Ueberſchrift gibt an und für ſich einen vollkommen genügenden Sinn, wenn man ſie überſetzt: „dem

[1]) Gruter inscriptiones antiqu. tot. orbis Rom. T. III. p. 1085. Nr. 1. Andere Inſchriften der Art ſ. bei Gruter l.c. T. I. p. 126. sq. p. 285. Nr. 1. u. 8. p. 260. Nr. 6.

Selbstherrscher Titus Aelius Hadrianus Antoninus, dem frommen, hehren Cäsar" [1]. Eusebius, unter dessen Auszügen aus den Schriften Justin's auch die Ueberschrift der Apologie mit begriffen ist [2], hat dieselbe, so weit sie hier zur Sprache kommt, offenbar in der Gestalt vorgefunden, wie sie noch heute lautet; denn er gibt sie genau so wieder, wie sie noch immer in den Ausgaben Justin's gelesen wird, und hat sich nur die Versetzung des Wortes *Καίσαρι* vor *Σεβαστῷ* erlaubt (*Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Καίσαρι Σεβαστῷ καὶ Οὐηρισσίμῳ*). In den Inschriften auf öffentlichen Denkmälern selbst hat das Wort *Καῖσαρ*, wenn es noch außer dem Prädikate *Αὐτοκράτωρ* und *Σεβαστός* einem regierenden Kaiser beigelegt wird, keine feste Stelle. Am öftersten steht es zwar gleich im Anfange der Inschrift, unmittelbar nach dem Worte *Αὐτοκράτωρ*, wie in folgendem Beispiele [3]:

AYTOKPATOPA. KAICAPA.
MAPKON. AYPHAION. KAPON
EYCEBH EYTYXH CEBACTON
IEPA ΔΕΛΦωN ΠΟΛΙC
EΔOKEN.

Allein anderwärts ist es auch wieder von *Αὐτοκράτωρ* getrennt und neben den Titel *Σεβαστός* gestellt, wie:

IMP. NERVAE. CAES.
AUG. PONT. MAX. [4]

---

[1]) Die Beiwörter *Εὐσεβεῖ*, *Σεβαστῷ* adjektivisch zu dem Worte *Καίσαρι* zu ziehn, berechtigen Inschriften, wie folgende: Gruter inscriptiones antiquae. T. I. p. 277. Nr. 8.:

IMP. M. AUR. CARINO
NOBILISSIMO
CAES. PIO. FELICI
INVICTO. AUG.
PONT. MAXIMO

und die Stelle aus der zweiten Apologie: apol. 2, 2. p. 90. (p. 43. B.): *οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ Αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ κρίνεις, ὦ Οὔρβικε.*

[2]) Euseb. hist. eccles. 4, 12. T. I. p. 328.

[3]) Gruter inscriptiones antiquae. T. I. p. 277. Nr. 4.

[4]) Gruter inscriptt. antiq. T. I. p. 245. Nr. 6. Vgl. außerdem: T. I. p. 155. Nr. 1. u. 10. p. 245. Nr. 4. T. III. p. 1019. Nr. 7.

oder:

TI. CLAUDIO. CAESARI
AUG. GERMANICO
IMP. [1]

oder es wird auch von den Namen des Kaisers eingeschlossen und durch dieselben eben sowohl von *Αὐτοκράτωρ* als von *Σεβαστός* geschieden, wie:

IMP. TITUS. CAESAR
VESPASIANUS. AUG [2]

Endlich wird es auch am Schlusse der Namen und Titel kaiserlicher Personen gefunden, wie:

CLAUDIO. INVICTO
PIO. FEL. IMP. CAES
PONT MAX
TRIB. POT. III. COS.
II. PROCOS [3].

Das Bedenken über die Stellung, welche das Wort *Καίσαρι* in der Zuschrift der Apologie Justin's einnimmt, verschwindet somit gänzlich, und der Versuch, welchen Ritter gemacht hat, um die vorausgesetzte Schwierigkeit zu heben, ermangelt der Nothwendigkeit. Außerdem empfiehlt sich derselbe auch keineswegs durch seine Beweismittel. Denn wollte man auch die Möglichkeit einer absichtlichen oder unabsichtlichen Auslassung der Partikel *καί* einräumen und ferner für wahrscheinlich halten, daß ein späterer Leser die fehlende Partikel ergänzt hätte: so würde es doch weit glaublicher sein, daß derselbe sie vor dem Worte *Καίσαρι* eingeschoben und diesen Ehrennamen dadurch auf *Εὐσεβεστάτῳ* bezogen hätte, als das Gegentheil. Auch müßte man es wunderbar finden, daß diese Einschaltung der Partikel *καί* in dem Grade Verbreitung und Anerkennung gefunden hätte, daß in keiner der noch vorhandenen handschriftlichen Kopieen der Werke Justin's weder von der vorausgesetzten Auslassung des

[1] Gruter inscriptt. antiq. T. I. p. 238. Nr. 3.
[2] Gruter inscriptt. antiq. T. I. p. 244. Nr. 5., vgl. p. 189. Nr. 6. u. 11.
[3] Gruter inscriptt. antiq. T. I. p. 276. Nr. 2., vgl. Nr. 1.

καί noch auch von der angeblich ächten und urſprünglichen Lesart, wonach καί vor Καίσαρι geſtanden haben ſoll (Σεβαστῷ καὶ Καίσαρι Οὐηρισσίμῳ), eine Spur zu finden iſt. Nach dem Allen unterliegt es kaum einem Zweifel, daß wir die Zuſchrift der Apologie noch in der Geſtalt haben, welche ſie von Juſtin urſprünglich empfing, daß Mark Aurel den Titel des Cäſars noch nicht beſaß, als die Apologie abgefaßt wurde, und daß darnach die Abfaſſungszeit derſelben mit gutem Grunde in das J. 138. oder 139. n. Chr. geſetzt wird. — Mit dieſem Ergebniſſe ſteht es keineswegs im Widerſpruche, wenn in derſelben Apologie die gelegentliche Aeußerung vorkommt: apol. 1, 46. p. 71. (p. 83. B.): ἵνα μή τινες .... εἴπωσι, πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν πεντήκοντα γεγεννῆσθαι τὸν Χριστὸν λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ Κυρηνίου, δεδιδαχέναι δὲ ἃ φαμεν διδάξαι αὐτὸν ὕστερον χρόνοις ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπικαλῶσιν, ὡς ἀνευθύνων ὄντων τῶν προγεγεννημένων πάντων ἀνθρώπων, φθάσαντες τὴν ἀπορίαν λυσώμεθα. Denn erſtens bleibt es ungewiß, in welches Jahr die Chriſten des zweiten Jahrhunderts die Geburt Chriſti verlegt und von welchem Punkte aus ſie alſo die erwähnten 150 Jahre berechnet haben [1]). Sodann iſt Juſtin auf dem chronologiſchen Gebiete durchaus ungenau und unzuverläſſig. David hat z B. nach ſeiner Meinung (apol. 1, 42. p. 68. [p. 80. B.]) 1500 J. vor Chriſtus gelebt. Endlich lehrt der Zuſammenhang, daß die Angabe der 150 Jahre nur eine ganz allgemeine und ungefähre Zeitbeſtimmung ſein ſollte, wobei es auf ein Decennium mehr oder weniger gar nicht ankam. Es ſollte durch dieſelben nur im Allgemeinen die Geringfügigkeit des ſeit Chriſti Menſchwerdung verfloſſenen Zeitraumes mit der großen Zeitreihe in Vergleich geſtellt werden, welche der Erſcheinung deſſelben vorausging. Inſtruktiv iſt das Schwanken, in welchem ſich Tertullian bei einer verwandten Zeitangabe bewegt. Während derſelbe ad nat. 1, 7. T. V. p. 107. ſagt: igitur aetati nostrae nondum anni

[1]) Die Richtigkeit dieſer Bemerkung anerkennend, hat darum Tillemont (mémoires pour servir à l'histoire T. II. p. 291. 313.) auf das Argument verzichtet.

CCL —, verwandelt er bald darauf die 250 wieder in 300: ad nat. 1, 9. T. V. p. 122: ut supra edidimus, aetatis nostrae nondum anni trecenti. Sehr beachtenswerth iſt auch die Freiheit, mit welcher bei Arnobius die Entfernung der Zeit, in welcher dieſer Apologet lebte, von der erſten Verkündigung des Chriſtenthums beſtimmt iſt. Während Arnobius als eigene Berechnung die Zahl von 300 Jahren angibt (adv. gent. 1, 13. T. I. p. 11.: trecenti sunt anni ferme, minus vel plus aliquid, ex quo coepimus esse Christiani), werden dieſe 300 Jahre von den heidniſchen Gegnern, welche er redend einführt, auf 400 J. erhöht (adv. gent. 2, 71. T. I. p. 101.: ante quadringentos annos religio, inquitis, vestra non fuit). Vgl. auch Cyrill. adv. Julian. l. 6. T. VI. p. 191.

Ebenſo wenig begründet die Bemerkung einen wirklichen Einwurf, daß, wenn die Apologie ſchon im J. 139. n. Chr. aufgeſetzt und überreicht worden wäre, die Bezeichnung des Lucius Verus als *φιλόσοφος* und *παιδείας ἐραστής* in der Zuſchrift der Apologie unpaſſend geweſen ſein würde, weil derſelbe damals erſt 8 Jahre zählte. Denn wollen wir uns auch nicht darauf berufen, daß die betreffende Stelle der Zuſchrift bei Euseb. hist. eccl. 4, 12. T. I. p. 323. ſo lautet: *Λουκίῳ φιλοσόφου Καίσαρος φύσει υἱῷ*, wonach der Philoſophentitel nicht dem Lucius Verus, ſondern deſſen Vater, dem Cäſar Aelius Verus, beigelegt wäre, und daß dieſe Lesart des Euſebius der in den Ausgaben Juſtin's gewöhnlichen: *Λουκίῳ φιλοσόφῳ Καίσαρος φύσει υἱῷ* vorgezogen werden könnte: ſo iſt dagegen zu erinnern, daß wir die Anrede einer apologetiſchen Bittſchrift vor uns haben, in welcher es nicht am Orte war, jeden Titel mit ſkrupulöſer Aengſtlichkeit abzuwägen, und daß Capitolin. vit. Luc. Ver. c. 2. von dem Lucius Verus erzählt: amavit in pueritia versus facere, post orationes, et melior quidem orator fuisse dicitur, quam poëta, imo — ut verius dicam — pejor poëta quam rhetor; nec desunt, qui dicant, eum fuisse adjutum ingenio amicorum atque ab illis ei illa, qualiacunque sunt, scripta; siquidem multos disertos et eruditos semper secum habuisse dicitur.

Endlich läßt ſich auch aus dem Umſtande Nichts gegen das

von uns festgestellte Entstehungsjahr der Apologie folgern, daß Justin in dieser Schrift der Marcioniten als einer schon ziemlich starken und verbreiteten Sekte gedenkt [1]. Zwar kann nicht in Abrede gestellt werden, daß die meisten Kirchenväter den Auftritt des Marcion, welchen sie zu einem Schüler des syrischen Gnostikers Cerdo machen, erst unter die Regierung des Kaisers Antoninus Pius versetzen [2]: allein es bedarf nur einer mäßigen Bekanntschaft mit den Kirchenvätern, um zu wissen, wie wenig ihnen bei chronologischen Bestimmungen der Art zu trauen sei [3]. Chronologische Genauigkeit war ihre Sache überhaupt nicht. Auf ihre Angaben läßt sich darum in unserm Falle wohl im Allgemeinen die Annahme gründen, daß die Lehre und Schule des Marcion vorzugsweise unter Antoninus Pius Aufnahme und Verbreitung gefunden habe, aber keineswegs, daß Marcion selbst erst unter Antoninus Pius aufgetreten sei. Gewiß hatte

---

1) Apol. 1, 26. p. 59. (p. 70. A.): *Μαρκίωνα τινὰ Ποντικόν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους, . . . ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν* — apol. 1, 58. p. 78. (p. 92. A.): *ᾧ πολλοὶ πεισθέντες . . . , ἡμῶν καταγελῶσιν.*

2) Iren. adv. haeres. 1, 28. p. 105: *Κέρδων δέ τις . . . ἐπιδημήσας ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Τύγνου* (Hyginus wurde nach Euseb. h. e. 4, 10. T. I. p. 316. im ersten Regierungsjahre des Kaisers Antoninus Pius Bischof von Rom) . . . *ἐδίδαξε.* — 1, 29. p. 106.: *διαδεξάμενος αὐτὸν Μαρκίων ὁ Ποντικός, ηὔξησε τὸ διδασκαλεῖον.* — 3, 4. p. 178.: *Κέρδων ὁ πρὸ Μαρκίωνος καὶ αὐτὸς ἐπὶ Τύγνου . . . εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος οὕτως διετέλεσε. . . .* p. 179: Marcion autem illi succedens invaluit sub Aniceto (Anicetus war nach Euseb. h. e. 4, 19. T. I. p. 379. zwischen den J. 158 bis 169. römischer Bischof.) — Tertull. de praescript. haeret. c. 30. T. II. p. 28. — Cyprian. epistol. 74, 2. T. I. p. 223. — Euseb. chronic. ad Olymp. 229, 4. a. Ant. Pii 2. p. 384. (ed. Mai et Zohrab.) — Theodoret. fabul. haeret. 1, 24. T. IV. p. 314. — Walch Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien. (Lpz. 1762.) I. S. 499. ff.

3) Epiphanius z. B. befindet sich in Betreff der Zeit, in welcher er Marcion auftreten läßt, in einem offenen Selbstwiderspruche. Nach haer. 48, 1. T. I. p. 402. geschah dieser Auftritt unter dem Kaiser Hadrian, hingegen nach haer. 42, 12. T. I. p. 364. erst nach der Zeit des Bischofs Anicet.

Marcion längſt ſchon ſeine häretiſchen Anſichten verbreitet, ehe er die Gegenwirkungen erfuhr, welche die katholiſche Kirche unter Antoninus Pius wider ihn begann. Wenigſtens bietet Tertullian dieſer Vorausſetzung in ſeiner Erklärung [1]: quoto quidem anno Antonini Majoris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis, non curavi investigare, de quo tamen constat, Antonianus haereticus est, sub Pio impius — hinreichenden Spielraum und eine Stelle des Alexandriners Clemens [2] kann geradezu als ein hiſtoriſches Zeugniß für dieſelbe aufgeführt werden, wenn man geneigt iſt, die Kompetenz dieſes Kirchenlehrers in ſolchen Dingen anzuerkennen.

Nach allen Seiten hin bleibt alſo das Reſultat ungefährdet, daß die größere Apologie Juſtin's bald nach dem Regierungsantritte des Kaiſers Antoninus Pius, d. h. im J. 138. oder 139. n. Chr., abgefaßt wurde.

Nicht mit gleicher Sicherheit und Genauigkeit läßt ſich das Urtheil über die Abfaſſungszeit der zweiten oder kleinern Apologie feſtſtellen. Nur das unterliegt keinem gegründeten Zweifel, daß dieſe Schrift unter der Regierung des Kaiſers Mark Aurel und Lucius Verus, alſo zwiſchen den Jahren 161 — 166. (in dem letztern ſtarb Juſtin) entſtanden ſei. Denn Euſebius [3], welchem Hieronymus [4], Photius [5] und Andere beipflichten, ſagt dieſes beſtimmt und die Gründe, durch welche ſich Valeſius [6], Dodwell [7], Neander [8] be-

[1] Adv. Marc. 1, 19. T. I. p. 28.

[2] Clem. strom. 7, 17, 106. T. III. p. 290.: *περὶ τοὺς Ἁδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης .... καὶ Οὐαλεντῖνον .... Μαρκίων κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο.*

[3] Euseb. h. e. 4, 16. T. I. p. 364.: *κατὰ τούτους ... ὁ Ἰουστῖνος, δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοὺς τοῖς δεδηλωμένοις ἄρχουσι* (d. h. dem Mark Aurel und Lucius Verus), *θείῳ κατακοσμεῖται μαρτυρίῳ.* Vgl. 4, 18. T. I. p. 376.

[4] De vir. illustr. c. 23. T. I. p. 178.

[5] Biblioth. cod. 125. T. I. p. 94.

[6] Annotatt. ad Euseb. hist. eccles. 4, 17. p. 76. sq.

[7] Dissertatt. in Iren. 3, 19. p. 256.

[8] Allg. Geſchichte der chriſtl. Religion u. Kirche. I, 3. S. 742. ff.

rechtigt glaubten, die Entſtehung der Apologie noch in die Regierungszeit des Kaiſers Antoninus Pius zu verlegen, ſind entweder völlig bedeutungslos oder zeugen ſelbſt auch für die entgegengeſetzte Annahme [1]. Unbeſtimmt muß aber bleiben, in welchem Jahre die Abfaſſung der Apologie erfolgt ſei.

Zweites Kapitel.

Der Dialog mit Tryphon.

Wie die beiden Apologieen, ſo trägt auch das Geſpräch mit dem Juden Tryphon, welches uns unter dem Namen Juſtin's überliefert iſt, das entſchiedenſte Gepräge ſeiner Aechtheit an ſich. Indeß hat gerade dieſe Schrift die ſtärkſten Angriffe erfahren. Zwar konnte noch im J. 1686. Tentzel [2] ſchreiben: dialogus cum Tryphone quum a nemine in dubium hactenus vocatus fuerit, sed ab omnibus antiquitatis aestimatoribus in summo pretio habeatur, nihil de eo restat, nisi ut inquiramus, quo tempore disputationem illam instituerint Justinus et Trypho: allein ſchon ein Jahrzehent nachher änderte ſich dieſe Lage der Dinge. Bereits im Jahre 1700. trat Koch [3]

[1]) Die genauere Prüfung und Widerlegung dieſer Gründe ſ. in Unſerer Abhandlung über das Todesjahr Juſtin's: theol. Studien u. Kritiken. J. 1835. H. 4. S. 914. ff. Was Keſtner (die Agape S. 457. f.) vorgebracht hat, um ſeine individuelle Annahme zu ſtützen, daß die Apologie erſt nach dem J. 176., unter der Doppelherrſchaft des Mark Aurel und ſeines Sohnes Kommodus, abgefaßt ſei, iſt nur das Produkt trügender Eilfertigkeit und willkürlicher Kombination. Ganz widerſinnig aber iſt die Hypotheſe des Daniel van Hoven (epistola historico-critica de vera aetate, dignitate et patria Minucii Felicis, ut et de nativo ordine apologiarum Justini Mart. Camp. 1762. p. 6. sqq.), welche die geſchichtlichen Verhältniſſe geradezu auf den Kopf ſtellt, daß die größere Apologie unter dem Kaiſer Mark Aurel und ſeinem Mitregenten Lucius Verus, hingegen die kleinere unter der Regierung des Antoninus Pius geſchrieben und überreicht worden ſei.

[2]) Exercitatt. select. T. I. p. 182. Aehnlich Nourry apparatus ad bibliothec. maxim. I. p. 378.

[3]) Justini Mart. cum Tryphone Judaeo dialogus secundum regu-

mit einem Angriffe auf die Authentie des Dialogs hervor, weniger im Dienſte der Wiſſenſchaft, als im Intereſſe und zur Stütze der kirchlichen Rechtgläubigkeit Juſtin's. Als Hauptpunkte zum Erweiſe der Unächtheit der Schrift benutzte dieſer Beſtreiter das Stillſchweigen des Irenäus über dieſelbe, den Namen des Tryphon, welchen ſie an ihrer Stirn trägt, die Erwähnung der marcionitiſchen Häreſie und die (angebliche) Aufſtellung nachjuſtiniſcher Dogmen in ihr, ſcheinbare Lehrdifferenzen mit den Apologieen Juſtin's, innere Selbſtwiderſprüche, endlich Eigenthümlichkeiten der Diktion, welche dem zweiten Jahrhunderte n. Chr. noch fremd geweſen ſeien. Als wirklichen Verfaſſer vermuthete Koch den Tryphon des dritten Jahrhunderts, welcher als der ſchriftgelehrten Schüler des Origenes Einer erwähnt wird. Dieſe theils ſehr ſchwachen theils ganz grundloſen Einwürfe wurden noch in demſelben Jahre von Kiel aus durch Albert a Felde [1] in einem ſehr umfangreichen, gelehrten und im Weſentlichen überzeugenden Briefe widerlegt: nur wäre zu wünſchen geweſen, daß ſich dieſer Vertheidiger in ſeiner Widerlegung nicht bloß ſklaviſch an die einzelnen Angriffspunkte der Schrift ſeines Gegners angeſchloſſen, ſondern die Streitfrage von einem umfaſſendern Standpunkte aus zu erledigen geſucht hätte. Mit dieſem Briefe blieben indeß die Verhandlungen über den angeregten Gegenſtand keineswegs geſchloſſen; vielmehr wurde jener Angriff und dieſe Vertheidigung die Veranlaſſung zu einem Schriftenwechſel für und wider die Aechtheit des Dialogs, welcher mehrere Jahre hindurch, aber mehr leidenſchaftlich, als wiſſenſchaftlich geführt wurde [2]. Nachdem ſich der Streit auf

las criticas examinatus et νοθεύσεως . . . convictus. Kil. 1700. Keſtner (die Agape S. 342.): „die Beweisführung für des Dialogs Unächtheit hinkt wie ihre Prämiſſe und ihr Zweck."

[1]) Epistola de dialogo Justini Mart. cum Tryphone Judaeo. Slesv. 1700.

[2]) Vgl. Ittig hist. eccles. secundi a. Chr. n. seculi sel. capp. p. 7. sq., Stolle von dem Leben, den Schriften und Lehren der Kirchenväter. (Jen. 1733.) S. 53., Fabric. biblioth. Gr. ed. Harl. T. VII. p. 63. not. w. und Delectus argument. et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis Christian. asseruerunt (Hamb. 1725.) p. 47., Walch biblioth. patrist. ed. Danz (Jen. 1834.) p. 285. sqq. und

dieſer Seite endlich gelegt hatte, wurde er ganz unerwartet wieder von einem andern Punkte aus aufgenommen. Wetſtein[1] machte die Bemerkung, daß die altteſtamentlichen Citate des Dialogs zuweilen gegen die heutige LXX. mit den Lesarten der Ueberſetzungen des Theodotion und Symmachus, die doch der hiſtoriſchen Ueberlieferung zufolge erſt nach Juſtin lebten, zuſammenträfen, und gründete auf dieſe Erſcheinung den Schluß, daß der Verfaſſer des Dialogs nicht die gewöhnliche LXX., ſondern einen hexaplariſchen Text derſelben vor ſich gehabt haben müſſe, alſo nicht Juſtin ſein könne. Hatte nun auch Wetſtein den Thatbeſtand viel ſchlimmer dargeſtellt, als er ſich in der Wirklichkeit verhielt, und die Sachlage zum Theile ganz irrthümlich aufgefaßt[2]; ſo ließ ſich doch nicht läugnen, die altteſtamentlichen Citate des Dialogs, welche in der Regel die LXX. zu ihrer Grundlage haben, enthalten auch Lesarten, welche wider die LXX. mit den Ueberſetzungen des Theodotion und Symmachus ſtimmen. Um dieſe Erſcheinung zu erklären und dadurch die Aechtheit des Geſpräches mit Tryphon wider die Bedenken Wetſtein's zu retten, trat zunächſt Gallandi[3] in die Schranken. Allein er war ſeiner Aufgabe nicht gewachſen und vermochte die angeregte Frage nicht zu erledigen. Seine Bemerkungen ſind theilweiſe ganz irrig, und auch der Verſuch, die Uebereinſtimmung des Dialogs mit den Lesarten des Theodotion und Symmachus theilweiſe aus dem Umſtande zu erklären, daß Juſtin die Ueberſetzung des Aquila, von welchem Theodotion und Symmachus Vieles in ihre Ueberſetzungen aufgenommen, in den Händen gehabt habe, muß verfehlt genannt werden, weil nicht bewieſen werden kann, daß Juſtin die Ueberſetzung des Aquila wirklich gekannt habe[4]. Eben ſo wenig war

---

Flügge Verſuch einer Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften. I. S. 142. f.

[1]) Prolegomena in N. T. T. I. p. 66. (ed. Semler. p. 174.)

[2]) Krom diatribe de authentia etc. p. 81. sqq. hat dieſes im Einzelnen nachgewieſen und berichtigt.

[3]) Biblioth. veterum patrum. T. I. p. LXXXV. sqq.

[4]) Zwar ſchrieb Aquila nach Epiphan. de mensur. et ponderib. c. 15. T. II. p. 171. ſeine Ueberſetzung unter dem Kaiſer Hadrian;

Stroth[1] im Stande, den Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeit zu finden. Seinem Versuche, die Uebersetzung des Theodotion im Widerspruche mit der gewöhnlichen Annahme um einige Decennien früher anzusetzen und damit eine unmittelbare Benutzung dieser Version durch Justin oder wenigstens die Voraussetzung möglich und denkbar zu machen daß Justin ein Exemplar der LXX. gebraucht habe, in welches bereits Lesarten aus der Uebersetzung des Theodotion übergegangen waren: diesem Versuche widerstreben die Zeitverhältnisse durchaus[2] und die Schwierigkeit in Betreff des Symmachus bleibt dabei nach wie vor dieselbe[3]. Näher kamen der Wahrheit Krom[4] und Eichhorn[5] mit ihrer Annahme, daß die mit Theodotion und Symmachus übereinstimmenden Lesarten in den Anführungen des Dialogs nicht ursprünglich in dem Texte dieser Schrift gestanden hätten, sondern erst später aus hexaplarischen Handschriften der LXX. hineingekommen wären, sei es, daß sie von Abschreibern

---

die Citate des Dialogs entsprechen mitunter den Lesarten Aquila's (vgl. dial. c. Tr. c. 109. p. 202. sq. [p. 336. A. B.] Mich. 4, 2. 4. 6.); ja einmal hat es sogar den Anschein, als ob der Dialog auf die Uebersetzung des Aquila ausdrücklich anspiele (dial. c. Tr. c. 71. p. 169. [p. 297. C.] vgl. mit Iren. adv. haeres. 3, 24. p. 215.): allein desſenungeachtet ist doch Aquila in Wahrheit in den Anführungen des Dialogs nirgends benutzt. Vgl. Credner Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. II. S. 198. 288. f.

[1]) Beiträge zur Kritik über die LXX. in Eichhorn's Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur. II. S. 76. ff.

[2]) Im Wesentlichen nimmt deshalb Stroth a. O. VI. S. 125. seine Hypothese selber wieder zurück.

[3]) Denn die Hypothese des Petau (animadverss. in Epiphan. Opp. T. II. p. 399.), daß Symmachus noch vor Theodotion gelebt und also auch übersetzt habe, dürfte wohl kaum auf Anerkennung zu rechnen haben. Irenäus, welcher adv. haer. 3, 24. p. 215. des Aquila und Theodotion gedenkt, schweigt über Symmachus, kennt ihn also noch nicht, und Hieronym. (comment. in Jes. 58, 9. T. V. p. 184.) bemerkt bestimmt: Symmachus in Theodotionis scita concedens torquem posuit. Vgl. Buddeus exercit. de Theodotione in: parerga hist.-theologica (Jen. 1719.) p. 33. sqq.

[4]) Diatribe de authentia dialogi Justini Mart. cum Tryph. Judaeo. (Mediob. 1778.) p. 77.

[5]) Einleitung in das A. T. (3te Aufl.) S. 367. ff.

ohne Weiteres an die Stelle des urſprünglichen Textes der LXX. im Dialoge geſetzt wurden oder daß ſie zunächſt nur auf dem Rande eine Stelle erhielten, von wo ſie dann allmählig in den Text übergingen. Indeß erſt Credner [1] hat neuerdings die vorliegende Streitfrage zu einem befriedigenden Abſchluſſe gebracht, indem er mit vielem Aufwande von Fleiß und Scharfſinn den Beweis geführt hat, daß der Text der altteſtamentlichen Anführungen Juſtin's im Weſentlichen noch in derſelben Geſtalt vorliege, in welcher er von dem Märtyrer niedergeſchrieben wurde, daß die eigenthümliche Geſtalt deſſelben das Erzeugniß einer von chriſtlicher Hand in ſehr früher Zeit vorgenommenen Ueberarbeitung der LXX. ſei und daß namentlich die öftere Uebereinſtimmung der altteſtamentlichen Citate Juſtin's mit den Lesarten des Theodotion und Symmachus gegen die heutige LXX. größtentheils in dem Umſtande ihre Erklärung finde, daß dieſelben überarbeiteten Exemplare der LXX., aus welchen Juſtin ſeine Anführungen ſchöpfte, ſpäter auch in die Hände des Theodotion und Symmachus fielen und von dieſen bei ihren Arbeiten benutzt wurden [2]. Nur hat Credner unſeres Bedünkens darin gefehlt, daß er dieſe ſeine Anſicht in zu ſchroffem Gegenſatze gegen die Annahme Krom's und Eichhorn's durchgeführt hat, daß er jede bewußte und abſichtliche Aenderung von Lesarten in den Citaten des Dialogs nach hexaplariſchen Ausgaben der LXX. ſchlechthin ausſchließt und höchſtens eine zufällige und abſichtsloſe Aenderung durch Abſchreiber zugibt. Denn die Gründe, durch welche jene Ausſchließung gerechtfertigt werden ſoll, beweiſen wohl für einzelne Fälle, aber nicht für das Ganze, und an einigen Stellen des Dialogs iſt es ganz unzweifelhaft, daß die urſprüngliche Lesart des Textes durch eine ſpätere Hand abſichtlich verändert wurde. Dial. c. Tr. c. 58. p. 155. (p. 281. A.) geben alle Ausgaben der Werke Juſtin's das Citat 1 Moſ. 32, 24. in folgender Weiſe: καὶ ἐπάλαιεν ἄγγελος μετ' αὐτοῦ ἕως πρωΐ. Bald darauf (dial. c. Tr. c. 58. p. 156.

[1] Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften. II. S. 83. f. 236. ff. 242. ff. 272. ff. 288. f. 298. f. 312. ff. 317. f.

[2] Aehnlich ſprach ſich ſchon Holmes aus. Vgl. Amersfoord de variis lectt. Holmes. p. 85. u. Krom diatribe de authentia p. 58. sq.

[p. 281. E.]) erklärt aber Justin von Christus, welcher nach seiner Meinung mit Jakob rang: ἐν ἰδέᾳ ἀνδρὸς τῷ Ἀβραὰμ φανεὶς καὶ ἐν ἰδέᾳ ἀνθρώπου αὐτῷ τῷ Ἰακὼβ παλαίσας — und später (dial. c. Tr. c. 126. p. 219. [p. 355. D.]) bemerkt er: λέγει (Moses) μετὰ Ἰακὼβ ἄνθρωπος ἐπάλαιε. Aus diesen Erklärungen ergibt sich deutlich, daß das obige Citat ursprünglich καὶ ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ' αὐτοῦ ἕως πρωΐ gelautet haben müsse, und daß die Lesart: ἄγγελος nur durch die Willkür eines Abschreibers in den Text gekommen sei. Noch bezeichnender und schlagender ist folgende Erscheinung. Dial. c. Tr. c. 107. p. 201. (p. 334. C.) wird die Geschichte des Propheten Jonas erzählt und dabei findet sich nach der gewöhnlichen Texteslesart die Stelle: τοῦ Ἰωνᾶ κηρύξαντος, μετὰ τὸ ἐκβρασθῆναι αὐτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀπὸ τῆς κοιλίας τοῦ ἀδροῦ ἰχθύος, ὅτι μετὰ (ἐν ἄλλοις τρεῖς) τεσσαρακοντατρεῖς ἡμέρας παμπληθεὶ ἀπολοῦνται, νηστείαν ἁπλῶς πάντων ζώων, ἀνθρώπων τε καὶ ἀλόγων .... ἐκήρυξαν, πιστεύσαντες, ὅτι ἐλεήμων ὁ θεός ἐστιν — und kurz nachher: τοῦ Ἰωνᾶ ἀνιωμένου ἐπὶ τῷ τῇ τεσσαρακοστῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ὡς ἐκήρυξε, μὴ καταστραφῆναι τὴν πόλιν ...., ἤλεγξεν αὐτὸν (ὁ θεός). Schon in dieser Textgestalt verrathen die eingeschlossenen Worte: ἐν ἄλλοις τρεῖς eine in den Text eingedrungene Randglosse; aber man würde die ursprüngliche Lesart der Stelle kaum herausfinden können, wenn man den gegebenen Text bloß an sich betrachten wollte und nicht von anderer Seite her eine bestimmtere Andeutung erhielte. Diese Andeutung wird durch zwei von Prudentius Maranus verglichene Handschriften des Dialogs gegeben. In ihnen lautet die fragliche Stelle so: ὅτι μετὰ ἐν ἄλλοις τεσσαρακοντατρεῖς ἡμέρας παμπληθεὶ ἀπολοῦνται. Offenbar ist mit Prudentius Maranus der in den Handschriften leer gelassene Raum zwischen den Worten ἄλλοις und τεσσαρακοντατρεῖς durch das Zeitwort γράφεται auszufüllen und der Text auf folgende Weise festzustellen: ὅτι μετὰ (ἐν ἄλλοις γράφεται τεσσαράκοντα) τρεῖς ἡμέρας παμπληθεὶ ἀπολοῦνται. In dieser Gestalt dient die Stelle zum unzweideutigsten Beweise, daß die ursprüngliche Lesart der Anführung aus Jon. 3, 4. im Dialoge die der LXX.

war und μετὰ τρεῖς ἡμέρας und ἐπὶ τῷ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ lautete, daß aber ein Abſchreiber die davon abweichende heraplariſche Lesart des Aquila, Theodotion und Symmachus mit den Worten: ἐν ἄλλοις τεσσαράκοντα an dem Rande des Dialogs bemerkte, von wo ſie dann ſpäter in den Text gerieth und ſich mit der in demſelben bereits vorhandenen Lesart der LXX. vermiſchte. Indeß wie man auch über dieſen Punkt urtheilen möge, ſo viel iſt erwieſen, auch die eigenthümliche Beſchaffenheit der altteſtamentlichen Anführungen des Dialogs ſpricht nicht im entfernteſten gegen deſſen Aechtheit. Aber noch war man mit dieſem Reſultate nicht völlig in das Reine gekommen, als die Authentie des Dialogs ſchon wieder von einer neuen Seite in Anſpruch genommen und bedroht wurde. Lange [1] glaubte ſowohl in ſprachlicher als ſachlicher Beziehung eine durchgängige, weſentliche Charakterverſchiedenheit zwiſchen dem Dialoge und den beiden Apologieen Juſtin's bemerkt zu haben und ſprach aus dieſem Grunde das Geſpräch mit Tryphon dem Märtyrer auf's Neue ab. Mit ſeltſamer Verkennung des Gemeinſamen und Verwandten fand derſelbe in den Apologieen Nichts als die beſchränkteſte Denkweiſe, die trivialſte und planloſeſte Darſtellung, während ihm der Dialog einen Mann von Kopf und Kenntniſſen, von Gewandtheit im Denken, wie im Ausdrucke verrieth [2]. Mit handgreiflicher Uebertreibung ſchrieb er dem Verfaſſer des Dialogs die genaueſte Bekanntſchaft mit den Gebräuchen und Spekulationen des Judenthums, ſo wie eine rein jüdiſche Denkart zu, während er von alle dem in den Apologieen Nichts wiederfinden wollte. Mit abſichtlicher Schärfung des ſcheinbar Entgegengeſetzten glaubte er in dem Urheber der Apologieen einen Freund der heidniſchen Philoſophie und einen enthuſiaſtiſchen Bewunderer der menſchlichen Vernunft zu erblicken, während der Dialog Verachtung der griechiſchen Philoſophie und Geringſchätzung der natürlichen Kräfte der Vernunft predigen ſollte. Indeß auch dieſer Angriff fand ſeinen Widerſtand. Ebenſo

[1] Ausführliche Geſchichte der Dogmen. I. S. 189. ff.

[2] Intereſſant iſt es, zu vergleichen, wie Tzſchirner (Geſchichte der Apologetik. I. S. 236.) in unbewußtem Gegenſatze gegen Lange die Apologieen wieder auf Koſten des Dialogs erhebt.

gründlich, als scharfsinnig stellte Münscher [1] die Behauptungen Lange's vermittelst einer genauen Vergleichung der Apologieen und des Dialogs nach Form und Inhalt in ihrer Nichtigkeit dar.

Nach solchen Leistungen kann es nun nicht unsere Absicht sein, die Vertheidigung des Dialogs gegen die wider die Aechtheit desselben gerichteten Angriffe von Neuem aufzunehmen; denn wir würden größtentheils nur das bereits Gethane noch einmal thun müssen. Wohl aber lassen sich die bisher polemisch aufgewandten Streitkräfte zur Rettung des Dialogs positiv verstärken, und eine solche Verstärkung ist um so weniger überflüssig, als sich auch in der neuern Zeit noch immer Stimmen vernehmen lassen, welche die Authentie des Dialogs fort und fort in Zweifel ziehn [2].

Versuchen wir also die Aechtheit des Gespräches mit Tryphon so viel möglich auch positiv zu begründen: so stellen wir vorerst die Momente zusammen, durch welche dasselbe im Allgemeinen als ein Produkt des zweiten Jahrhunderts charakterisirt wird. Solche Momente sind die gesammten historischen Beziehungen und dogmatischen Bestimmungen, welche der Dialog enthält. Letztere nämlich tragen ganz die unbestimmte und fließende Farbe, welche dem christlichen Glaubenssystem im zweiten Jahrhunderte durch und durch eigenthümlich war, — wir erinnern nur an die Logoslehre. Erstere aber führen ungefähr in dieselbe Zeit, welche die größere Apologie Justin's voraussetzt. Gleichwie z. B. in dieser der jüdische Krieg unter Bar-Kochba als ein jüngst vergangenes Ereigniß dargestellt ist, so redet auch der Dialog von diesem Kriege als von einer unlängst abgeschlossenen Thatsache. Vgl.

---

[1] Dissertatio, an dialogus cum Tryphone Justino Martyri recte adscribatur. Marb. 1799., wieder abgedruckt in den Commentationes theolog. ed. Rosenmüller, Fuldner et Maurer. V. I. P. 2. p. 184–214. Vgl. auch, was Neander (allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche I, 3. S. 749. ff.) bemerkt.

[2] Z. B. Nitzsch de testamentis duodecim patriarcharum (Viteb. 1810.) p. 4. 29. und theologische Studien (Lpz. 1816.) I. S. 9. — Hase Kirchengeschichte. (3te Aufl.) S. 55.

Apol. 1, 31. p. 62. (p. 72. E.): *Καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας, ὁ τῆς Ἰουδαίων ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας ..... ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι.*

Dial. c. Tr. c. 1. p. 102. (p. 217. D.): *Τρύφων, φησί, καλοῦμαι· εἰμὶ δὲ Ἕβραῖος ἐκ περιτομῆς, φυγὼν τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον.*

Dial. c. Tr. c. 10. p. 111. (p. 227. A.): *Οἱ μετὰ τοῦ Τρύφωνος, ἐμβαλόντος τινὸς αὐτῶν λόγον, περὶ τοῦ κατὰ τὴν Ἰουδαίαν γενομένου πολέμου διελάλουν.*

Zu dieſen innern Zeugniſſen treten äußere hinzu. Schriftſteller des zweiten Jahrhunderts, namentlich Irenäus und Tertullian, haben den Dialog bereits gekannt und vielfältig benutzt. Vgl.

Justin. dial. c. Tr. c. 6. p. 108. (p. 224. B.): *Ὅτι ζῇ ψυχή, οὐδεὶς ἀντείποι. Εἰ δὲ ζῇ, οὐ ζωὴ οὖσα ζῇ, ἀλλὰ μεταλαμβάνουσα τῆς ζωῆς.....· ζωῆς δὲ ψυχὴ μετέχει, ἐπεὶ ζῆν αὐτὴν ὁ θεὸς βούλεται· οὕτως ἄρα καὶ οὐ μεθέξει ποτέ, ὅταν αὐτὴν μὴ θέλοι ζῆν. Οὐ γὰρ δι' αὐτῆς ἐστι τὸ ζῆν ὡς τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ὥσπερ ἄνθρωπος οὐ διαπαντός ἐστιν, οὐδὲ σύνεστιν ἀεὶ τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, ἀλλ' ὅτε ἂν δέῃ λυθῆναι τὴν ἁρμονίαν ταύτην, καταλείπει ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν, οὕτως καὶ* u. ſ. w.

Iren. adv. haeres. 2, 64. p. 169.: Sicut autem corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque deus vult: sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a deo sibi praestitam vitam.

Justin. dial. c. Tr. c. 84. p. 181. (p. 310. C.):

Ἀλλ' ἰδού, φησιν, ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει· ὡς μεγάλων πραγμάτων σημαινομένων, εἰ γυνὴ ἀπὸ συνουσίας τίκτειν ἔμελλεν· ὅπερ πᾶσαι αἱ νεάνιδες γυναῖκες ποιοῦσι πλὴν τῶν στειρῶν.

Iren. adv. haeres. 3, 27. p. 217.:

Quid enim magnum aut quod signum fieret, in eo, quod adolescentula concipiens ex viro peperisset, quod evenit omnibus quae pariunt mulieribus.

Justin. dial. c. Tr. c. 110. p. 203. (p. 337. A.):

Τοὺς Χριστιανούς, οἵ τινες, ἀπὸ τοῦ νόμου καὶ τοῦ λόγου τοῦ ἐπελθόντος ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ διὰ τῶν τοῦ Ἰησοῦ ἀποστόλων τὴν θεοσέβειαν ἐπιγνόντες, ἐπὶ τὸν θεὸν Ἰακὼβ καὶ θεὸν Ἰσραὴλ κατεφύγομεν, καί, οἱ πολέμου καὶ ἀλληλοφονίας καὶ πάσης κακίας μεμεστωμένοι, ἀπὸ πάσης τῆς γῆς τὰ πολεμικὰ ὄργανα ἕκαστος, τὰς μαχαίρας εἰς ἄροτρα καὶ τὰς ζιβύνας εἰς γεωργικὰ μετεβάλομεν καὶ γεωργοῦμεν εὐσέβειαν, δικαιοσύνην, φιλανθρωπίαν, πίστιν u. s. f.

Iren. adv. haeres. 4, 67. p. 275.:

Si autem libertatis lex, id est, verbum dei ab Apostolis, qui ab Hierusalem exierunt, annuntiatum in universam terram in tantum transmutationem fecit, ut gladios et lanceas bellatorias in aratra fabricaverit ipse et in falces, quae donavit ad metendum frumentum, in organa pacifica demutaverit, et jam nesciunt pugnare, sed percussi et alteram praebent maxillam: non de aliquo alio prophetae dixerunt haec, sed de eo, qui fecit ea.

Justin. dial. c. Tr. c. 77. p. 174. (p. 303. A.):

Εἴρηκεν ἡ προφητεία· πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα, λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ σκύλα Σαμαρείας ..... Ἡμεῖς ἔχομεν ἀποδεῖξαι τοῦτο γενόμενον ἐν τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ. Ἅμα γὰρ

Tertull. adv. Marc. 3, 13. T. I. p. 125.:

Quoniam priusquam cognoscat vocare patrem et matrem, accipiet virtutem Damasci et spolia Samariae adversus regem Assyriorum .... p. 126.: serva modum aetatis et quaere sensum praedicationis,

τῷ γεννηθῆναι αὐτόν, μάγοι ἀπὸ Ἀραβίας παραγενόμενοι προσεκύνησαν αὐτῷ, πρότερον ἐλθόντες πρὸς Ἡρώδην ...., ὃν ὁ λόγος καλεῖ βασιλέα Ἀσσυρίων διὰ τὴν ἄθεον καὶ ἄνομον αὐτοῦ γνώμην. Ἐπίστασθε γὰρ τοιαῦτα ἐν παραβολαῖς καὶ ὁμοιώσεσι πολλάκις λαλοῦν τὸ ἅγιον πνεῦμα· οἷον πεποίηκε καὶ πρὸς τὸν λαὸν ἅπαντα τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις, πολλάκις φῆσαν πρὸς αὐτούς· ὁ πατήρ σου Ἀμορραῖος καὶ ἡ μήτηρ σου Χεττταία· ....

Dial. c. Tr. c. 78. p. 176. (p. 304. D. 305. A.):

Καὶ γὰρ τὸ εἰπεῖν τὸν Ἡσαΐαν· λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ σκύλα Σαμαρείας, τὴν τοῦ πονηροῦ δαίμονος τοῦ ἐν Δαμασκῷ οἰκοῦντος δύναμιν ἐσήμαινε νικηθήσεσθαι τῷ Χριστῷ, ἅμα τῷ γεννηθῆναι, ὅπερ δείκνυται γεγενημένον. Οἱ γὰρ μάγοι, οἵ τινες ἐσκυλευμένοι ἦσαν πρὸς πάσας κακὰς πράξεις τὰς ἐνεργουμένας ὑπὸ τοῦ δαιμονίου ἐκείνου, ἐλθόντες καὶ προσκυνήσαντες τῷ Χριστῷ, φαίνονται ἀποστάντες τῆς σκυλευσάσης αὐτοὺς δυνάμεως ἐκείνης, ἣν ἐν μυστηρίῳ ἐσήμαινεν ἡμῖν ὁ λόγος οἰκεῖν ἐν Δαμασκῷ. Ἁμαρτωλὸν δὲ καὶ ἄδικον οὖσαν ἐν

imo redde evangelio veritatis, quae posterior detraxisti, et tam intelligitur prophetia, quam renuntiatur expuncta. Maneant autem orientales illi magi, in infantia Christum recentem auro et thure munerantes et acceperit infans virtutem Damasci, sine proelio et armis.... p. 127.: de illo autem tunc auri munere etiam David: et dabitur illi ex auro Arabiae. Et rursus: reges Arabum et Saba munera offerent illi. Nam et Magos reges habuit fere oriens, et Damascus Arabiae retro deputabatur, antequam transscripta erat in Syrophoenicen, ex distinctione Syriarum, cujus tunc virtutem Christus accepit, accipiendo insignia ejus, aurum scilicet et odores: spolia autem Samariae, ipsos Magos; qui cum illum cognovissent et muneribus honorassent et genu posito adorassent..., spolia sunt facti Samariae, id est idololatriae, credentes videlicet in Christum. Idololatriam enim Samariae nomine notavit, ut ignominiosae ob idololatriam..... Nec hoc enim novum est creatori, figurate uti translatione nominum ex comparatione criminum. Nam et archontas Sodomorum

παραβολῇ τὴν δύναμιν ἐκείνην καλῶς Σαμάρειαν καλεῖ. Ὅτι δὲ Λαμασκὸς τῆς Ἀῤῥαβικῆς γῆς ἦν καὶ ἔστιν, εἰ καὶ νῦν προσνενέμηται τῇ Συροφοινίκῃ λεγομένῃ, οὐδ' ὑμῶν τινες ἀρνήσασθαι δύνανται.	appellat archontas Judaeorum, et populum ipsum populum Gomorrae vocat. Et idem alibi: pater, inquit, tuus Amorraeus et mater tua Chetaea, ob consimilem impietatem ... p. 128.: hoc itaque usu magos quoque Samaritarum appellatione titulavit, despoliatos, quod habuerant cum Samaritis.... idololatriam. Adversus regem autem Assyriorum adversus Herodem intellige, cui utique adversati sunt magi, tunc non renuntiando de Christo, quem intercipere quaerebat. Vgl. adv. Jud. c. 9. T. II. p. 238. sq.
Vgl. dial. c. Tr. c. 90. p. 188. (p. 317. D. 318. A.) und c. 91. p. 188. (p. 318. C. D.) und c. 94. p. 191. (p. 321. D. 322. A.).	Tertull. adv. Marc. 3, 18. T. I. p. 136—138. und adv. Jud. c. 10. T. II. p. 246-248.
Dial. c. Tr. c. 87. p. 185. (p. 314. C. D. 315. A. B.)	Tertull. adv. Mr. 5, 8. T. I. p. 344.
Dial. c. Tr. c. 34. p. 131. sq. (p. 252. E.)	Tertull. adv. Mr. 5, 9. T. I. p. 350. sq.
Dial. c. Tr. c. 83. p. 180. (p. 309. B.)	Tertull. adv. Mr. 5, 9. T. I. p. 349.
Dial. c. Tr. c. 19. p. 119. (p. 236. C. D.)	Tertull. adv. Jud. c. 2. T. II. p. 215.
Dial. c. Tr. c. 86. p. 184. (p. 313. D. 314. A.)	Tertull. adv. Jud. c. 13. T. II. p. 258. sq.

Aber nicht bloß als ein Produkt des zweiten Jahrhunderts im Allgemeinen gibt ſich das Geſpräch mit Tryphon zu erkennen, ſondern es nimmt auch ausdrücklich die Urheberſchaft Juſtin's für ſich in Anſpruch. Sein Verfaſſer bezeichnet ſich als einen Samaritaner und bezieht ſich auf eine dem römiſchen Kaiſer bereits früher überreichte apologetiſche Bittſchrift, in welcher er offen und unverholen die grobe Täuſchung ſeiner Volksgenoſſen, der Samaritaner, aufgedeckt habe, die ſich hätten verleiten laſſen, den Gaukler Simon als höchſten Gott anzuerkennen — und wirklich kommt dieſe Anklage dem weſentlichen Inhalte nach in der größern Apologie Juſtin's vor [1]). Berückſichtigenswerth iſt auch, daß der Verfaſſer des Dialogs bekennt, vor ſeinem Uebertritte zur chriſtlichen Kirche ein platoniſcher Philoſoph geweſen zu ſein, was ebenfalls zur Perſon Juſtin's vollkommen paßt [2]). Nach den eigenen Ausſagen des Dialogs muß alſo Juſtin für den Verfaſſer dieſer Schrift gehalten werden. Dieſes Ergebniß wird durch die Auktorität des Euſebius [3]) beſtätigt. Dieſer gelehrte Kenner der alten Kirchengeſchichte ſchreibt dem Juſtin nicht bloß im Allgemeinen die Abfaſſung eines polemiſch-apologetiſchen Geſpräches mit dem Juden Tryphon zu, ſondern hebt auch einzelne Punkte aus dem Inhalte dieſer ihm bekannten Schrift heraus, welche ſich alleſammt in dem Dialoge, welcher noch heute den Namen Juſtin's trägt, vorfinden; ſo daß darüber gar kein Zweifel obwalten kann, daß ſich der Bericht des Euſebius wirklich auf eben die Schrift bezieht, welche wir noch haben. Eusebius ſchreibt: hist. eccl. 4, 18. T. I. p. 378.: *καὶ διάλογον πρὸς Ἰουδαίους συνέταξεν (ὁ Ἰουστῖνος), ὃν .... πρὸς Τρύφωνα τῶν τότε Ἑβραίων ἐπισημότατον πεποίηται· ἐν ᾧ τινα τρόπον ἡ θεία χάρις αὐτὸν ἐπὶ τὸν τῆς πίστεως παρώρμησε λόγον, δηλοῖ, ὁποίαν τε πρότερον περὶ τὰ φιλόσοφα μαθήματα σπουδὴν εἰσενήνεκται καὶ ὅσην ἐποιήσατο τῆς ἀλη-*

[1]) Vgl. apol. 1, 26. p. 59. (p. 69. D. E.) und dial. c. Tr. c. 120. p. 214. (p. 349. C.)

[2]) Vgl. apol. 2, 12. p. 96. (p. 50. A.) und dial. c. Tr. c. 2. p. 103. (p. 219. C.)

[3]) Vgl. auch Hieronym. de vir. illustr. c. 23. T. I. p. 178. und Phot. biblioth. cod. 125. T. I. p. 94.

θείας ἐκθυμοτάτην ζήτησιν [1]). Ἱστορεῖ δ' ἐν ταὐτῷ περὶ Ἰουδαίων, ὡς κατὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίας ἐπιβουλὴν συσκευασαμένων, αὐτὰ ταῦτα πρὸς τὸν Τρύφωνα ἀποτεινόμενος· οὐ μόνον δὲ οὐ μετενοήσατε ἐφ' οἷς ἐπράξατε κακῶς, ἀλλὰ ἄνδρας ἐκλεκτοὺς ἐκλεξάμενοι τότε ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, ἐξεπέμψατε εἰς πᾶσαν τὴν γῆν, λέγοντες αἵρεσιν ἄθεον Χριστιανῶν πεφάνθαι, καταλέγοντές τε ταῦτα, ἅπερ καθ' ἡμᾶς οἱ ἀγνοοῦντες ἡμᾶς ἅπαντες λέγουσιν, ὥστε οὐ μόνον ἑαυτοῖς ἀδικίας αἴτιοι ὑπάρχετε, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἁπλῶς ἀνθρώποις [2]). Γράφει δὲ καὶ ὡς ὅτι μέχρι καὶ αὐτοῦ χαρίσματα προφητικὰ διέλαμπεν ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας [3]). Μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως, σαφῶς τοῦ ἀποστόλου αὐτὴν εἶναι λέγων [4]). Καὶ ῥητῶν δέ τινων προφητικῶν μνημονεύει, διελέγχων τὸν Τρύφωνα, ὡς ἂν περικοψάντων αὐτὰ Ἰουδαίων ἀπὸ τῆς γραφῆς [5]).

Dieſen Zeugniſſen, welche ſchon für ſich allein genügende Beweiskraft haben, tritt verſtärkend die innere Verwandtſchaft des Dialogs mit den Apologieen zur Seite, welche dem Kritiker nur die Alternative läßt, entweder neben den Apologieen auch den Dialog als ein Werk Juſtin's anzuerkennen oder mit dem Dialoge auch die Apologieen dem Märtyrer abzuſprechen. Wir deuten hiermit nicht auf die allgemeine Uebereinſtimmung hin, welche zwiſchen dieſen Schriften in Anſehung des Stiles, der apologetiſchen Prinzipien und Beweismittel, ſo wie der dogmatiſchen Anſichten beſteht. Denn ob dieſe Uebereinſtimmung auch wirklich bedeutend iſt, wie in der einen oder andern Beziehung bereits Andere nachgewieſen haben und wie aus den folgenden Abſchnitten dieſer Schrift, in welchen den bezeichneten Gegenſtänden eine ausführlichere Erörterung zu Theil werden muß, eines Weitern erhellen wird; ſo kann doch von der andern Seite nicht in Abrede

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 2. sqq. p. 203. sqq. (p. 218. E. 219. sqq.)

[2]) Dial. c. Tr. c. 17. p. 117. (p. 234. E.)

[3]) Dial. c. Tr. c. 39. p. 136. (p. 258. A.) c. 81. p. 179. (p. 308. B.) c. 88. p. 185. (p. 315. B.)

[4]) Dial. c. Tr. c. 81. p. 179. (p. 308. A.)

[5]) Dial. c. Tr. c. 71. sqq. p. 169. sq. (p. 297. B.)

gestellt werden, daß einem solchen Nachweise keine volle Ueberzeugungskraft inwohnt. Wenigstens wird dadurch der Einwand nicht gänzlich abgeschnitten, daß jene Verwandtschaft mindestens zum Theile aus dem Einflusse der Zeitbildung, welche mehrern Theilen der kirchlichen Dogmatik, so wie auch der kirchlichen Exegese des zweiten Jahrhunderts einen bestimmten Typus eingeprägt hatte, oder aus der bewußten Nachbildung eines Fälschers herzuleiten sei. Vielmehr sind wir im Stande, die Identität des Verfassers der Apologieen und des Dialogs an gewissen gemeinsamen Eigenthümlichkeiten dieser Schriften nachzuweisen, für welche sich um ihrer Besonderheit willen weder in der Einwirkung herrschender Zeitvorstellungen noch in der Absichtlichkeit eines Nachahmers ein befriedigender Entstehungsgrund auffinden läßt.

Wir rechnen dahin den eigenthümlichen Namen, welcher den kirchlichen Evangelien in der größern Apologie (denn die kleinere enthält keine biblischen Citate) und dem Dialoge beigelegt ist. Ungeachtet nämlich weder der einen noch der andern Schrift der gewöhnliche Name τὸ εὐαγγέλιον unbekannt ist [1], so werden die Evangelien doch in der Regel mit dem Titel: ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων bezeichnet [2], einem Titel, welcher sich bei keinem andern christlichen Schriftsteller weder des zweiten Jahrhunderts noch irgend einer andern Zeit wiederfindet.

Wir machen ferner auf die Eigenthümlichkeit der biblischen Citate in der größern Apologie und dem Dialoge aufmerksam, welche, indem sie sich nicht selten von dem Texte der LXX. und der kanonischen Evangelien willkürlich entfernen, gerade an diesen abweichenden Stellen unter sich oft auf das wunderbarste zusammenstimmen. Vgl.

---

[1]) Apol. 1, 66. p. 83. (p. 98. B.): οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια. — Dial. c. Tr. c. 10. p. 111. (p. 227. C.): τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα. — c. 100. p. 195. (p. 326. D.): ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται..

[2]) Z. B. apol. 1, 33. p. 64. (p. 75. B.) 1, 66. p. 83. (p. 98. B. D.) dial. c. Tr. c. 103. p. 198. (p. 331. B.) c. 107. p. 201. (p. 334. B.)

Apol. 1, 60. p. 79. (p. 93. A.):

Ἐν ταῖς Μωσέως γραφαῖς ἀναγέγραπται . . . , κατ' ἐπίπνοιαν καὶ ἐνέργειαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ λεγομένην λαβεῖν τὸν Μωσέα χαλκὸν καὶ ποιῆσαι τύπον σταυροῦ καὶ τοῦτον στῆσαι ἐπὶ τῇ ἁγίᾳ σκηνῇ καὶ εἰπεῖν τῷ λαῷ· ἐὰν προσβλέπητε τῷ τύπῳ τούτῳ καὶ πιστεύητε ἐν αὐτῷ, σωθήσεσθε.

Dial. c. Tr. c. 94. p. 191. (p. 321. D. 322. A.):

θεὸς . . . ἐν τῇ ἐρήμῳ διὰ τοῦ Μωσέως τὸν χαλκοῦν ὄφιν ἐνήργησε γενέσθαι καὶ ἐπὶ σημεῖον ἔστησε, δι' οὗ σημείου ἐσώζοντο οἱ ὀφιόδηκτοι· . . . μυστήριον διὰ τούτου ἐκήρυσσε . . . · σωτηρίαν τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τοῦτον τὸν διὰ τοῦ σημείου τούτου, τουτέστι τὸν σταυροῦσθαι μέλλοντα, ἀπὸ τῶν δηγμάτων τοῦ ὄφεως . . . ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο νοηθήσεται, δότε μοι λόγον, ὅτου χάριν τὸν χαλκοῦν ὄφιν Μωσῆς ἐπὶ σημεῖον ἔστησε καὶ προσβλέπειν αὐτὸν τοὺς δακνομένους ἐκέλευσε . . . ;

LXX.

4 Mos. 21, 8. f.

Καὶ εἶπε κύριος πρὸς Μωϋσῆν· ποίησον σεαυτῷ ὄφιν καὶ θὲς αὐτὸν ἐπὶ σημείου καὶ ἔσται, ἐὰν δάκῃ ὄφις ἄνθρωπον, πᾶς ὁ δεδηγμένος ἰδὼν αὐτὸν ζήσεται. Καὶ ἐποίησε Μωϋσῆς ὄφιν χαλκοῦν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ σημείου· καὶ ἐγένετο, ὅταν ἔδακνεν ὄφις ἄνθρωπον καὶ ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν καὶ ἔζη.

„In beiden Anführungen iſt die Beziehung auf den Kreuzestod Jeſu enthalten; in beiden wird das πιστεύειν als die Bedingung des σώζεσθαι oder der σωτηρία geſetzt, wofür im Texte der LXX. ἰδεῖν und ζῆν ſteht; in beiden endlich wird für das ἐπιβλέπειν der LXX. προσβλέπειν geſetzt“ [1].

[1]) Credner Beitr. zur Einleit. in die bibl. Schriften. II. S. 62.

Apol. 1, 53. p. 75. (p. 88. D.):	Dial. c. Tr. c. 140. p. 231. (p. 369. D.):	LXX. Jeſ. 1, 9.
Εἰ μὴ κύριος ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα ἂν ἐγενήθημεν.	*Εἰ μὴ κύριος Σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν καὶ Γόμορρα ἐγενήθημεν.*	*Εἰ μὴ κύριος Σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμορρα ἂν ὡμοιώθημεν.*
Apol. 1, 37. p. 66. (p. 77. B.):	Dial. c. Tr. c. 22. p. 122. (p. 240. D.):	LXX. Jeſ. 66, 1.
Ποῖόν μοι οἶκον οἰκοδομήσετε; λέγει Κύριος. Ὁ οὐρανός μοι θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου.	*Ποῖον οἶκον οἰκοδομήσατέ μοι; λέγει Κύριος. Ὁ οὐρανός μοι θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου.*	*Οὕτως λέγει Κύριος· ὁ οὐρανός μου θρόνος καὶ ἡ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου· ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι;*

Weder die Umſtellung in dieſem, noch die Abkürzung in jenem Citate hat irgendwie in den Handſchriften der LXX. eine Stütze; beide Veränderungen des urſprünglichen Bibeltextes ſind durchaus zufällig und abſichtslos.

Apol. 1, 54. p. 76. (p. 90. A.):	Dial. c. Tr. c. 69. p. 167. (p. 295. A.):	LXX. Pſ. 19, 6.
Ὅτε ἔγνωσαν εἰρημένον· ... „ἰσχυρὸς ὡς γίγας δραμεῖν ὁδόν,“ τὸν Ἡρακλέα ἰσχυρὸν καὶ ἐκπερινοστήσαντα τὴν πᾶσαν γῆν ἔφασαν.	*Ἐπὰν τὸν Ἡρακλέα ἰσχυρὸν καὶ περινοστήσανταπᾶσαν τὴν γῆν καὶ αὐτὸν τῷ Διὶ ἐξ Ἀλκμήνης γενόμενον καὶ ἀποθανόντα εἰς οὐρανὸν ἀνεληλυθέναι λέγωσιν, οὐχὶ τήν „ἰσχυρὸς ὡς γίγας δραμεῖν ὁδὸν αὐτοῦ“ περὶ Χριστοῦ λελεγμένην γραφὴν ὁμοίως μεμιμῆσθαι νοῶ;*	*Καὶ αὐτὸς ... ἀγαλλιάσεται, ὡς γίγας δραμεῖν ὁδὸν αὐτοῦ.*

Justin spricht in der Apologie die Behauptung aus, daß die Dämonen auf Grund von Ps. 19, 6. die griechische Sage von der Riesenstärke und den ungeheuern Zügen des Herkules erdichtet hätten. Er legt dabei namentlich auf das Wort ἰσχυρός einen großen Nachdruck, ebenso der Verfasser des Dialogs. Gleichwohl fehlt dieses Wort in dem Texte der LXX., es wird auch nirgends als Variante aufgeführt oder von einem andern Kirchenvater gebraucht.

Apol. 1, 15. p. 52. (p. 62. C.):	Dial. c. Tr. c. 133. p. 226. (p. 363. D.):	Matth. 5, 44.
Εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.	*Χριστοῦ . . . . παραγγείλαντος ἡμῖν εὔχεσθαι καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν καὶ ἀγαπᾶν τοὺς μισοῦντας καὶ εὐλογεῖν τοὺς καταρωμένους.*	*Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ διωκόντων ὑμᾶς.*
Apol. 1, 16. p. 54. (p. 64. B.):	**Dial. c. Tr. c. 35. p. 132. (p. 253. B.):**	**Matth. 7, 15.**
Πολλοὶ ἥξουσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν μὲν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ ὄντες λύκοι ἅρπαγες.	*Πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.*	*Προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες.*
Apol. 1, 15. p. 53. (p. 62. E.):	**Dial. c. Tr. c. 96. p. 193. (p. 324. A.):**	**Luk. 6, 36.**
Γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων.	*Γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος.*	*Γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστί.*

Auch dieſe Citate weichen, wie erſichtlich, mehr oder weniger von dem bibliſchen Texte ab und ſtimmen im Weſentlichen gerade in dieſen Abweichungen unter ſich überein. Dabei ſind dieſe Abweichungen durch keine Auktorität als mehr verbreitete Varianten beſtätigt, haben kein apokryphiſches Evangelium zur Quelle und verrathen ſich in keinem Stücke als abſichtlich.

Woraus begreift ſich nun dieſe auffallende Uebereinſtimmung der bibliſchen Anführungen des Dialogs und der Apologie gerade in ihrer Entfernung von dem herkömmlichen oder ſonſt bezeugten Bibeltexte? Schlechthin nur aus dem Umſtande, daß der Dialog und die Apologie von Einem Verfaſſer ausgingen. Juſtin führt die bibliſchen Stellen frei aus dem Gedächtniſſe an, dabei mußten ſeine Anführungen oft eine von dem bibliſchen Texte abweichende Geſtalt bekommen; zugleich geſchah es, daß ſich manche dieſer ſelbſtgeſchaffenen Anomalieen ſeinem Gedächtniſſe unwillkürlich einprägten und ſpäter ebenſo unwillkürlich wieder auftauchten. Alle andern Erklärungsverſuche ſind durchaus unbefriedigend. Wollte man in der Vorausſetzung, der Dialog und die Apologie hätten verſchiedene Verfaſſer, an ein zufälliges Zuſammentreffen derſelben in den bibliſchen Citaten denken, ſo könnte dieſes wohl bei der einen oder der andern Anführung [1], aber unmöglich bei allen, und ſchlechterdings nicht bei Pſalm 19, 6. wahrſcheinlich gefunden werden. Oder wollte man eine abſichtliche Nachbildung der Citate in der Apologie durch den vorausſetzlichen fremden Verfaſſer des Dialogs annehmen, ſo würde völlig unbegreiflich bleiben, warum der Fälſcher ſeine Nachahmung bis auf ſo unweſentliche und dem Inhalte nach durchaus bedeutungsloſe Abweichungen von dem bibliſchen Texte ausgedehnt hätte, warum er den einen Theil einer Anfüh-

[1] Man könnte ſich zu dieſer Annahme bei der Stelle Jeſ. 66, 1. veranlaßt finden, welche Clemens von Alexandrien mit derſelben Umſtellung, als Juſtin, anführt: strom. 5, 11, 75. T. III. p. 54. *φησὶ· ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι; λέγει Κύριος· ὁ οὐρανός μοι θρόνος καὶ τὰ ἑξῆς.* Indeß da Clemens mit den Schriften Juſtin's nicht unbekannt geweſen iſt, ſo bleibt auch die andere Vorausſetzung möglich, daß derſelbe dieſe Anführung in ihrer unbibliſchen Geſtalt aus der Lektüre der Apologie Juſtin's unbewußt in ſein Werk übergetragen habe.

rung ſeinem Originale konform gemacht und den andern abweichend gelaſſen hätte, endlich warum er die bei weitem meiſten bibliſchen Citate des Dialogs nicht in die Form gegoſſen hätte, welche dieſelben in der Apologie haben.

Sowohl die altteſtamentlichen als neuteſtamentlichen Citate weiſen ſomit beſtimmt auf Identität des Verfaſſers der Apologieen und des Dialogs hin.

Daſſelbe Reſultat wird gewonnen, wenn man die eigenthümliche Schrifterklärung vergleicht, welche in beiden Werken gefunden wird. Es handelt ſich hier nicht bloß um Aehnlichkeit oder Einerleiheit der exegetiſchen Grundſätze, in welchen viele Kirchenväter zuſammentrafen, ſondern um die Ausdeutung und Anwendung einzelner bibliſcher Stellen, welche in ihrer Art ſo einzig iſt, daß ſich nicht wohl annehmen läßt, mehrere Männer hätten ſelbſtſtändig zugleich auf dieſelbe verfallen können. Wir wollen nur Ein Beiſpiel der Art herausheben, und zwar, weil ſich die Uebereinſtimmung ſogar bis auf die Worte erſtreckt, in den eigenen Worten des Schreibers. Das gewählte Beiſpiel gibt die Auslegung der Prophetie 1 Moſ. 49, 11.:

Apol. 1, 32. p. 62. (p. 74. A. B.):

Τό· πλύνων τὴν στολὴν αὐτοῦ ἐν αἵματι σταφυλῆς προαγγελτικὸν ἦν τοῦ πάθους, οὗ πάσχειν ἔμελλε, δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ. Ἡ γὰρ κεκλημένη ὑπὸ τοῦ θείου πνεύματος διὰ τοῦ προφήτου στολὴ οἱ πιστεύοντες αὐτῷ εἰσιν ἄνθρωποι, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος. Τὸ δὲ εἰρημένον αἷμα τῆς σταφυλῆς, σημαντικὸν τοῦ ἔχειν μὲν αἷμα τὸν φανησόμενον, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος, ἀλλ'

Dial. c. Tr. c. 53. p. 149. (p. 273. D. 274. A.):

Τὸ ὑπὸ τοῦ πατριάρχου Ἰακὼβ προπεφητευμένον, τό· πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ, τό· τῷ αἵματι αὐτοῦ ἀποπλύνειν μέλλειν τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ ἐδήλου· στολὴν γὰρ αὐτοῦ ἐκάλεσε τὸ ἅγιον πνεῦμα τοὺς δι' αὐτοῦ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντας· ἐν οἷς ἀεὶ δυνάμει μὲν πάρεστι καὶ ἐναργῶς δὲ πάρεσται ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ. Τὸ δὲ αἷμα τῆς σταφυλῆς εἰπεῖν τὸν λόγον,

ἐκ θείας δυνάμεως . . . . Ὃν τρόπον γὰρ τὸ τῆς ἀμπέλου αἷμα οὐκ ἄνθρωπος πεποίηκεν, ἀλλ᾽ ὁ θεός· οὕτως καὶ τοῦτο ἐμηνύετο, οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γενήσεσθαι τὸ αἷμα, ἀλλ᾽ ἐκ δυνάμεως θεοῦ.

διὰ τῆς τέχνης δεδήλωκεν, ὅτι αἷμα μὲν ἔχει ὁ Χριστός, οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως. Ὃν γὰρ τρόπον τὸ τῆς ἀμπέλου αἷμα οὐκ ἄνθρωπος ἐγέννησεν, ἀλλὰ θεός, οὕτως καὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ αἷμα οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου γένους ἔσεσθαι, ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ δυνάμεως προεμήνυσεν.

Sicherlich wird Niemand behaupten wollen, daß dieſe Erklärung das ſelbſtſtändige Produkt zweier, von einander unabhängiger Männer ſein könne. Aber auch die Annahme einer Nachbildung der einen Auslegung durch die andere wird ausgeſchloſſen, weil der Dialog in vielen andern Fällen, wo er mit der Apologie in der Deutung bibliſcher Stellen nach den Hauptmomenten ſtimmt, doch auch in Einzelheiten und Nebenzügen dieſelbe wieder verläßt. So z. B. wird apol. 1,32. p. 63. (p. 73. E. 74. A.) die Erfüllung der altteſtamentlichen Prophetie 1 Moſ. 49,11.: δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ einfach in dem Vorgange gefunden, daß ſich Chriſtus durch ſeine Jünger das Eſelsfüllen, welches am Eingange zu dem Flecken Bethphage angebunden war, bringen ließ und auf demſelben ſeinen Einzug in Jeruſalem hielt: hingegen dial. c. Tr. c. 53. p. 148. (p. 272. C. D. 273. A. B.) wird außerdem angelegentlich auf den Umſtand aufmerkſam gemacht [1]), daß ſich Chriſtus neben dem Füllen auch die laſttragende Eſelin habe herbeiholen laſſen, und bemerkt, darin habe die Vorandeutung gelegen, daß ſich ebenſowohl Heiden als Juden zu Chriſtus wenden würden. Mit dem Worte πῶλος habe die altteſtamentliche Weiſſagung auf die Heiden hingedeutet, welche erſt durch das Evan-

[1]) In der Apologie iſt die altteſtamentliche Stelle, deren Deutung gegeben wird, nur zur Hälfte ausgezogen: δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ; im Dialoge iſt ſie vollſtändig aufgeführt: δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου.

gelium Saumsattel und Joch bekämen, mit dem Worte ὄνος aber auf die Juden, welche in ihrem Gesetze bereits ein Joch zu tragen gehabt hätten. Es ist ganz unglaublich, daß ein Mann, welcher beabsichtigt hätte, eine von ihm verfaßte Schrift dem Namen eines Andern unterzuschieben, solche Erweiterungen und Zusätze, wie sie der Dialog zu der in der Apologie gegebenen Auslegung von 1 Mos. 49, 11. bietet, zu dem von ihm nachgebildeten Originale gemacht haben sollte. Vielmehr nöthigt uns jene Einstimmung und diese Freiheit, mit welcher sich die Apologie und der Dialog in der Auslegung des A. T. bewegen, zu der Voraussetzung, daß Apologie und Dialog nur Einen Verfasser haben.

Dieselbe Einerleiheit des Verfassers erhellt ferner aus mehrern, an sich gleichgültigen und zufälligen Notizen, welche gleichmäßig der Dialog und die Apologieen geben. So wird in beiden Schriften bemerkt, daß die Juden alle Christen wie Feinde betrachteten und haßten, und, so oft es die politischen Verhältnisse gestatteten, blutig verfolgten [1]; daß das Haupt der Dämonen in den biblischen Büchern Schlange und Satan und Teufel genannt würde:

Apol. 1, 28. p. 60. (p. 71. A.):	Dial. c. Tr. c. 103. p. 198. (p. 331. A.):
Παρ' ἡμῖν ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος, ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες μαθεῖν δύνασθε.	*Τὸν διάβολον, ὃν Μωσῆς μὲν ὄφιν καλεῖ, ἐν δὲ τῷ Ἰὼβ καὶ τῷ Ζαχαρίᾳ διάβολος κέκληται καὶ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ σατανᾶς προσηγόρευται.*

daß Christus in dem A. T. ἄγγελος hieße, weil er den Menschen verkündigte, was Gott ihnen offenbart wissen wollte [2]. Ja selbst historische Verstöße theilt der Dialog mit den Apologieen, z. B. die falsche Bezeichnung des Vierfürsten Herodes Antipas

[1] Apol. 1, 31. p. 62. (p. 72. E.) und dial. c. Tr. c. 16. p. 117. (p. 234. C.) c. 95. p. 192. (p. 323. B.) c. 133. p. 226. (p. 363. C.)

[2] Apol. 1, 63. p. 81. (p. 95. D.) und dial. c. Tr. c. 56. p. 151. sq. (p. 275. C. 276. C.)

als Königs der Juden [1]). Nicht minder groß ist die Uebereinstimmung beider Schriften in individuellen Bemerkungen aus dem Gebiete der Apologetik. In beiden z. B. wird, fast mit denselben Ausdrücken, die Versicherung gegeben, daß der Glaube der Christen durch die widerwärtigen Schicksale, welche die Kirche träfen, nicht nur nicht geschwächt, sondern vielmehr befestigt würde, weil alle diese Widerwärtigkeiten nur in Gemäßheit bestimmter Vorausſagungen Christi einträfen:

Apol. 1, 12. p. 50. (p. 60. A.):	Dial. c. Tr. c. 35. p. 132. (p. 253. B.):
Γενήσεσθαι ταῦτα πάντα προεῖπε ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος.. ὅθεν καὶ βέβαιοι γινόμεθα πρὸς τὰ δεδιδαγμένα ὑπ᾽ αὐτοῦ πάντα, ἐπεὶ ἔργῳ φαίνεται γινόμενα, ὅσα φθάσας γενέσθαι προεῖπεν.	*Ἡμεῖς, οἱ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας μαθηταί, πιστότεροι καὶ βεβαιότεροι γινόμεθα ἐν τῇ ἐλπίδι τῇ κατηγγελμένῃ ὑπ᾽ αὐτοῦ. Ἃ γὰρ προλαβὼν μέλλειν γίνεσθαι ἐν ὀνόματι αὐτοῦ ἔφη, ταῦτα ὄψει καὶ ἐνεργείᾳ ὁρῶμεν τελούμενα.*

In beiden Schriften wird die Ansicht aufgestellt, daß das göttliche Strafgericht, welches Juden und Heiden wegen ihrer Gottentfremdung und Verfolgungssucht treffen werde und müsse, bisher nur darum noch nicht eingetreten sei, weil noch täglich aus ihrer Mitte Seelen zu Christus bekehrt und durch den Glauben an das Evangelium errettet würden.

Apol. 1, 28. p. 61. (p. 71. B.):	Apol. 2, 7. p. 93. (p. 45. B.):	Dial. c. Tr. c. 39. p. 136. (p. 258. A.):
Ὃν (διάβολον) εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων, κολασθη-	*Ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες*	*Καὶ νῦν οὐδέπω τὴν κρίσιν ἐπήνεγκεν ἢ ἐπάγει, γινώσκων ἔτι καθ᾽ ἡμέραν τινὰς μαθητευομένους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ*

[1]) Apol. 1, 40. p. 67. (p. 78. E.) und dial. c. Tr. c. 103. p. 198. (p. 330. C.)

σομένους τὸν ἀπέραντον αἰῶνα, προεμήνυσεν ὁ Χριστός. Καὶ γὰρ ἡ ἐπιμονὴ τοῦ μηδέπω τοῦτο πρᾶξαι τὸν θεόν, διὰ τὸ ἀνθρώπινον γένος γεγένηται. Προγινώσκει γάρ τινας ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι μέλλοντας καί τινας μηδέπω ἴσως γεννηθέντας.	καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι, διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν.	Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ ἀπολείποντας τὴν ὁδὸν τῆς πλάνης.

In beiden Schriften wird die zugeſtandene theilweiſe Aehnlichkeit der griechiſchen Mythen mit einzelnen Momenten aus der Lebensgeſchichte Chriſti auf Rechnung der Dämonen geſetzt. Dieſe, ſo wird gelehrt, hätten, um das von ihnen vorausgeſehene und für ſie verhängnißvolle Auftreten Chriſti gleich von vorn herein unſchädlich zu machen, auf Grund der altteſtamentlichen Weiſſagungen die bedeutendſten Lebensſchickſale Chriſti, ſo wie die vornehmſten Gebräuche der chriſtlichen Kirche karrikaturenartig in den Thatſachen der griechiſchen Mythologie und den Gebräuchen des heidniſchen Kultus vorbildend ausgeprägt, in der thörichten Vorausſetzung, die Menſchen würden, wenn ſie nach dem wirklichen Auftritte Chriſti die Verwandtſchaft der bibliſchen Erzählungen mit den heidniſchen Fabeln bemerkten, die ganze evangeliſche Geſchichte ſelbſt auch nur für einen Mythus halten. So hätten die Dämonen auf Veranlaſſung von 1 Moſ. 49, 10. f. den Bacchus zum Sohne des Zeus und Erfinder des Weinſtocks gemacht, die Sage von ſeiner nach vorausgegangener Zerfleiſchung erfolgten Himmelfahrt erdichtet und den Gebrauch des Weines in ſeinen Myſterien eingeführt. So hätten ſie mit Rückſicht auf die Prophetie Jeſ. 7, 14. die jungfräuliche Geburt des Perſeus erſonnen und mit Beziehung auf Jeſ. 35, 6. den Mythus von den Krankenheilungen und Todtenerweckungen des

Aeskulap erdacht. Die Uebereinſtimmung der (größern) Apologie und des Dialogs in der Darlegung dieſer Anſichten iſt ſo groß, daß ſie zum Theile ſogar in den Worten hervortritt; ſie iſt aber von der andern Seite doch auch wieder nicht ſo vollkommen, daß ſie nicht einzelnen Divergenzen Raum ließe. Nach beiderlei Hinſichten ſchließt ſie die Annahme einer abſichtlichen Nachbildung aus. Denn ein Nachbildner würde, wenn er eine wörtliche Nachahmung beabſichtigt hätte, ſich ſtrenger an ſein Original angeſchloſſen haben, oder, wenn er eine partielle Verſchiedenheit für nothwendig gehalten hätte, dieſelbe bedeutender gemacht haben [1].

Apol. 1, 54. p. 75. (p. 89. D.):

Τούτων τῶν προφητικῶν λόγων (1 Moſ. 49, 10. f.) *ἀκούσαντες οἱ δαίμονες, Διόννυσον μὲν ἔφασαν γεγονέναι υἱὸν τοῦ Διός, εὑρετὴν δὲ γενέσθαι ἀμπέλου παρέδωκαν καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ ἀναγράφουσι, καὶ διασπαραχθέντα αὐτὸν ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανὸν ἐδίδαξαν.*

Dial. c. Tr. c. 69. p. 167. (p. 294. D. 295. A.):

Ὅταν Διόνυσον μὲν υἱὸν τοῦ Διὸς ἐκ μίξεως, ἣν μεμίχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ, γεγενῆσθαι λέγωσι καὶ τοῦτον εὑρετὴν ἀμπέλου γενόμενον καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι, εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι ἱστορῶσι καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρωσιν, οὐχὶ τὴν προλελεγμένην ὑπὸ Μωσέως ἀναγραφεῖσαν Ἰακὼβ τοῦ πατριάρχου προφητείαν μεμιμῆσθαι αὐτὸν νοῶ;

Apol. 1, 54. p. 76. (p. 90. A.):

Ὅτε δὲ ἤκουσαν διὰ τοῦ ἄλλου προφήτου Ἡσαΐου (Jeſ. 7, 14.)

Dial. c. Tr. c. 70. p. 169. (p. 297. B.):

Ὅταν ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι τὸν Περσέα ἀκούσω, καὶ

1) Er würde unſtreitig die Freiheit überall feſtgehalten haben, mit welcher die Parallele zwiſchen den Myſterien des Mithras und dem chriſtlichen Abendmahle durchgeführt iſt: apol. 1, 66. p. 83. (p. 98. C.) und dial. c. Tr. c. 70. p. 168. (p. 296. B.)

λεχθέν, ὅτι διὰ παρθένου τεχθήσεται καὶ δι' ἑαυτοῦ ἀνελεύσεται εἰς τὸν οὐρανόν, τὸν Περσέα λεχθῆναι προεβάλλοντο.	τοῦτο μιμήσασθαι τὸν πλάνον ὄφιν συνίημι.
Apol. 1, 54. p. 76. (p. 90. B.):	Dial. c. Tr. c. 69. p. 167. (p. 295. B. D.):
Ὅτε δὲ πάλιν ἔμαθον προφητευθέντα θεραπεύσειν αὐτὸν πᾶσαν νόσον καὶ νεκροὺς ἀνεγερεῖν, τὸν Ἀσκληπιὸν παρήνεγκαν.	Ὅταν τὸν Ἀσκληπιὸν νεκροὺς ἀνεγείραντα καὶ τὰ ἄλλα πάθη θεραπεύσαντα παραφέρῃ, οὐχὶ τὰς περὶ Χριστοῦ ὁμοίως προφητείας μεμιμῆσθαι τοῦτον καὶ ἐπὶ τούτῳ φημί;

Somit achten wir es für völlig erwiesen, daß der Dialog mit Tryphon ein ächtes Werk Justin's sei. Es würde leicht sein, die für diesen Satz aufgestellten Beweismittel mit einer großen Zahl anderer zu vermehren; allein es könnte dieß nur für eine prunkhafte Aufhäufung eines unnöthigen Materials gelten.

Wir schreiten deßhalb ohne weitern Aufenthalt zur Erörterung der Frage fort, ob wir in dem als ächt erkannten Dialoge den Bericht einer wirklichen Unterredung zwischen Justin und dem Juden Tryphon vor uns haben oder ob die dialogische Form der Schrift nur ein willkürlich gewähltes Darstellungsmittel sei. Mehrere Gelehrte haben das Erstere behauptet [1], Andere das Zweite wahrscheinlicher gefunden [2]. Betrachten wir die Sache

[1] Krom diatribe de authentia p. 26., Lumper de vita, scriptis et doctrina sanctorum patrum. T. II. p. 90. sq., Winter kritische Geschichte der ältesten Zeugen und Lehrer des Christenthums nach den Aposteln. S. 274., Rettig das erweislich älteste Zeugniß S. 22., Bähr in Heydenreich's u. Hüffel's Zeitschrift für Predigerwissenschaften. II, 2. S. 345., Lücke Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis (Bonn 1832.) S. 274., Möhler Patrologie. I. S. 207.

[2] Clericus histor. eccles. duorum primorum a Ch. n. seculorum. p. 632., Schröckh christl. Kirchengeschichte. (2te Aufl.) T. III. S. 35. 42., Paulus Memorabilien. IV. S. 55., Münscher an dialogus c. Tr. Justino Mart. recte adscribatur. T. I. P. 2. p. 194. und

ganz unbefangen, so können wir nicht umhin, uns für die erste Annahme zu entscheiden. Die Schrift selbst erklärt sich durchgehends für das Protokoll eines wirklich gehaltenen Gespräches, so z. B. dial. c. Tr. c. 80. p. 177. (p. 306. D.): *ὅτι δ' οὐκ ἐφ' ὑμῶν μόνων τοῦτο λέγειν με ἐπίστασθε, τῶν γεγενημένων ἡμῖν λόγων ἁπάντων, ὡς δύναμίς μου, σύνταξιν ποιήσομαι, ἐν οἷς καὶ τοῦτο ὁμολογοῦντά με, ὃ καὶ πρὸς ὑμᾶς ὁμολογῶ, ἐγγράψω.* Auch Eusebius [1] behauptet die geschichtliche Realität der Unterredung und ist bei dieser Behauptung sicher nicht einer bloßen Vermuthung, sondern einer, wenn auch etwas schwankenden, historischen Ueberlieferung gefolgt. Endlich wird diese Annahme durch den Disputationseifer, welchen Justin bei andern Gelegenheiten im Interesse des christlichen Glaubens an den Tag legt [2], auf das stärkste empfohlen. Nur muß man nicht gerade meinen, daß der Dialog eine diplomatisch treue Kopie des wirklich gehaltenen Gespräches sei, ungeachtet derselbe das glauben machen will. Auch muß man nicht neugierig ausmitteln wollen, wer der Jude Tryphon gewesen sei, denn darüber gebricht es an allen Nachrichten. Die Angabe des Eusebius, daß Tryphon *τῶν τότε Ἑβραίων ἐπισημότατος* gewesen sei, und die darauf gegründete vage Vermuthung Vieler [3], daß derselbe mit dem berühmten Rabbi Tarpho, dem

---

Handbuch der christlichen Dogmengeschichte. I. S. 140., Flügge Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften. I. S. 145., Tzschirner Geschichte der Apologetik. I. S. 236., Bretschneider probabilia de evang. et epist. Joan. p. 116.

[1] Hist. eccles. 4, 18. T. I. p. 378.

[2] So macht der Märtyrer in der kleinern Apologie (apol. 2, 3. p. 91. [p. 47. B.]), nachdem er von seinen Verhandlungen mit dem Cyniker Crescens gesprochen hat, den römischen Kaisern das Erbieten: *εἰ μὴ ἀνηνέχθησαν ὑμῖν αἱ κοινωνίαι τῶν λόγων, ἕτοιμος καὶ ἐφ' ὑμῶν κοινωνεῖν τῶν ἐρωτήσεων πάλιν· βασιλικὸν δ' ἂν καὶ τοῦτο ἔργον εἴη.*

[3] Z. B. Tentzel's exercitt. sel. T. I. p. 435., Grabe's spicilegium patrum. T. II. p. 157., Cave's scriptt. eccles. hist. litt. p. 38. Vgl. Lumper de vita, scriptis atque doctrina patrum. T. II. p. 88. und Reland de Tryphone Judaeo Justini Mart. antagonista. Traj. ad Rhen. 1717.

Lehrer oder Kollegen des Rabbi Akiba, identisch gewesen sein möge, wird durch den Dialog selbst auf das bündigste widerlegt. Denn Tryphon erscheint in demselben nicht nur nirgends in der Eigenschaft eines Rabbi, sondern viele Stellen machen die gerade entgegengesetzte Annahme nothwendig. So sagt Justin zum Tryphon und seinen Begleitern: dial. c. Tr. c. 62. p. 159. (p. 285. B.): ὅπως μὴ . . . . . ἐκεῖνα λέγητε, ἃ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν λέγουσιν — und zu Tryphon allein: dial. c. Tr. c. 9. p. 110. (p. 226. C.): οὐ γὰρ οἶδας ὃ λέγεις· ἀλλὰ πειθόμενος τοῖς διδασκάλοις, οἳ οὐ συνῆσι τὰς γραφάς, καὶ ἀπομαντευόμενος λέγεις, ὅ, τι ἄν σοι ἐπὶ θυμὸν ἔλθοι — und Tryphon selber bekennt: dial. c. Tr. c. 38. p. 134. (p. 256. B.): ὦ ἄνθρωπε, καλὸν ἦν πεισθέντας ἡμᾶς τοῖς διδασκάλοις νομοθετήσασι, μηδενὶ ἐξ ὑμῶν ὁμιλεῖν, μηδέ σοι τούτων κοινωνῆσαι τῶν λόγων.

Als den Ort, an welchem das Gespräch mit Tryphon gehalten wurde, nennt Eusebius [1] die Stadt Ephesus, gewiß nicht ohne die Auktorität einer historischen Ueberlieferung. Zwar fand es Credner [2] wegen der Versicherung des Tryphon: dial. c. Tr. c. 1. p. 102. (p. 217. D.): εἰμὶ Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς, φυγὼν τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον, ἐν τῇ Ἑλλάδι καὶ τῇ Κορίνθῳ τὰ πολλὰ διάγων wahrscheinlicher, daß Justin mit Tryphon in Korinth zusammengetroffen sei und disputirt habe [3]; allein schon Lücke [4] bemerkte dagegen mit Recht, daß Justin in diesem Falle seine topographische Bemerkung durch die Partikel ἐκεῖ oder ein anderes entsprechendes Wort näher bestimmt haben würde, und dieser Einwand ist nicht so unerheblich, der geforderte Zusatz der Partikel ἐκεῖ nicht so sinnlos, wie Credner [5] meint. Gewiß konnte Tryphon,

[1] Hist. eccles. 4, 18. T. I. p. 378.

[2] Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. I. S. 99.

[3] Schon einige Jahre vorher hatte Rettig (das erweislich älteste Zeugniß S. 36.) dieselbe Vermuthung geäußert, sie aber bald wieder (S. 60.) „prekär" gefunden und aufgegeben.

[4] Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis. S. 274.

[5] Einleitung in das N. T. I. S. 735.

wenn er ſich in dem Augenblicke, in welchem er die obige Erklärung über ſeinen gewöhnlichen Aufenthalt gab, mit Juſtin eben in Korinth befand, nicht anders ſagen, als: „ich lebe, ſeit ich dem neulichen Kriege entronnen bin, größtentheils in Hellas und hier in Korinth.“ Wenigſtens liegt in der zufälligen Erwähnung Korinth's ſo wenig eine Andeutung, daß ſich Tryphon mit Juſtin eben damals, als er jene Aeußerung that, in dieſer Stadt befunden habe, als z. B. aus der Bemerkung eines polniſchen Flüchtlings: „ich lebe ſeit den letzten politiſchen Wirren meines Vaterlandes größtentheils in Frankreich und in Paris“ vernünftiger Weiſe gefolgert werden könnte, daß er ſich eben damals in Paris befunden haben müſſe, als er dieſe Bemerkung machte. Freilich weiſet der Dialog ſelber nicht auf Epheſus hin, aber er enthält überhaupt gar keine Lokalbeſtimmung: und ſo wird es wohl bei der Angabe des Euſebius ſo lange ſein Bewenden haben müſſen, bis die Unrichtigkeit derſelben genügender dargethan wird.

Die Zeit, in welcher das Geſpräch mit Tryphon gehalten und ſchriftlich verzeichnet worden iſt, läßt ſich nicht genau beſtimmen. Nur ſo viel iſt gewiß, daß es nach der größern Apologie, alſo nach dem J. 139., abgefaßt wurde; denn es findet ſich in demſelben eine Stelle, in welcher auf die Apologie beſtimmt Bezug genommen wird [1]. Prudentius Maranus [2] glaubt zwar außerdem auch noch aus dial. c. Tr. c. 16. p. 117. (p. 234. C.), wo Juſtin den Juden vorwirft: *οὐ γὰρ ἐξουσίαν ἔχετε, αὐτόχειρες γενέσθαι ἡμῶν διὰ τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας· ὅσας δὲ ἂν ἐδυνήθητε, καὶ τοῦτο ἐπράξατε,* ſchließen zu dürfen, daß der Dialog noch vor dem Regierungsantritte Mark Aurel's, alſo vor dem Jahre 161, gehalten worden ſei, weil in dem Ausdrucke *διὰ τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας* eine offenbare Hindeutung auf einen Fürſten liege, welcher auch

[1] Die Stelle iſt bereits früher (S. 61.) ausgezogen worden: dial. c. Tr. c. 120. p. 214. (p. 349. C.) und apol. 1, 26. p. 59. (p. 69. D.) Vgl. Buddeus de haeresi Valentin. im Anhange zu der Schrift: Introductio ad historiam philosophiae Hebraeorum (Hal. 1702.) p. 416. sq.

[2] Prolegomena 3, 7, 3. p. LXXXVIII.

die Christen in seine kaiserliche Obhut eingeschlossen habe, was von dem feindlich gesinnten Mark Aurel niemals geschehn sei. Allein die hervorgehobenen Worte sagen dieses keineswegs. Vielmehr enthält die ganze Stelle eine Hindeutung auf die Empörung der Juden unter Bar-Kochba, in welcher sich der blutige Haß der Empörer namentlich auch gegen die Christen wandte, und der Ausdruck: *τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας* bezeichnet bloß im Allgemeinen die Römerherrschaft, unter deren Zügeln es den Juden unmöglich wurde, fort und fort, wie sie wünschten, Rache an den Christen zu nehmen. Uebrigens mag wohl Lücke [1] Recht haben, wenn er behauptet: „der Dialog kann nicht vor d. J. 139. geschrieben sein, aber auch nicht viel später": nur ein Beweis für die Richtigkeit dieser Bestimmung läßt sich nicht geben.

Was schließlich die Frage nach der Integrität des Dialogs betrifft, so dürfte derselbe wohl nicht gerade Interpolationen enthalten, wie sie Rettig zu finden vermeinte und mit Hilfe eines übel angebrachten Scharfsinnes an Einem Beispiele, nämlich an dem Zeugnisse über den johanneischen Ursprung der neutestamentlichen Apokalypse, nachzuweisen versuchte: aber wohl scheint es, daß der Dialog nicht ganz vollständig auf uns gekommen ist. Denn nach mehrfachen Erklärungen desselben [2] dauerte die Unterredung zwischen Justin und Tryphon zwei Tage, und doch findet sich keine Stelle, welche eine bestimmte Andeutung gäbe, wo das Gespräch des ersten Tages abgebrochen worden sei und das des andern begonnen habe. Auch kommen Rückweisungen auf schon stattgefundene Erörterungen vor, welche der Dialog, so wie er jetzt vorliegt, nicht mehr aufweist [3].

---

[1] Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis. S. 275.

[2] Dial. c. Tryph. c. 85. p. 182. (p. 311. D.): *οὔ καὶ πάλιν ἐπιμνησθήσομαι διὰ τούτους τοὺς μὴ καὶ χθὲς συνόντας ἡμῖν*; vgl. c. 78. p. 175. (p. 304. A.) c. 85. p. 183. (p. 312. B.) c. 92. p. 190. (p. 320. B.) c. 94. p. 191. (p. 322. B.) c. 118. p. 211. (p. 346. C.)

[3] Dial. c. Tryph. c. 67. p. 164. (p. 291. D.) c. 79. p. 177. (p. 306. A.) c. 80. p. 177. (p. 306. C.) c. 85. p. 182. (p. 311. C.) c. 105. p. 200. (p. 333. A.)

Fragt man, wo der Ausfall ſtattgefunden haben möge, durch welchen der Schluß der Unterredung vom erſten Tage und der Anfang des Geſpräches vom zweiten Tage verloren ging, ſo kann derſelbe nur innerhalb des Abſchnittes c. 70. p. 168. (p. 296. B.) — c. 78. p. 175. (p. 304. A.) geſucht werden; denn an dem letztern Punkte bemerkt Juſtin: *ὅτι Ἡσαΐας καὶ περὶ τοῦ συμβόλου τοῦ κατὰ τὸ σπήλαιον* [1] *προεκεκηρύχει, ἀνιστόρησα ὑμῖν, καὶ δι' αὐτοὺς δὲ τοὺς σήμερον σὺν ὑμῖν ἐλθόντας πάλιν τῆς περικοπῆς ἐπιμνησθήσομαι, εἶπον· καὶ ἀνιστόρησα, ἣν καὶ προέγραψα ἀπὸ τοῦ Ἡσαΐου περικοπήν, εἰπών, διὰ τοὺς λόγους ἐκείνους τοὺς τὰ Μίθρα μυστήρια παραδιδόντας ἐν τόπῳ ἐπικαλουμένῳ παρ' αὐτοῖς σπηλαίῳ μυεῖσθαι ὑπ' αὐτῶν, ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἐνεργηθῆναι εἰπεῖν*— und die Erörterung, auf welche er in dieſen Worten zurückweiſt, ſteht c. 70. p. 168. (p. 296. B.) Auch zeigt ſich c. 74. p. 172. (p. 300. A.) zwiſchen den Worten *ὡς καὶ διά* und *τῆς γῆς, εἰς ἣν οὗτος εἰσπορεύεται* eine wirkliche Lücke.

Drittes Kapitel.

Die Mahnrede an die Griechen.

Auch dieſer Schrift gebührt ihre Stelle unter den ächten Werken Juſtin's, indeß auch ihr iſt dieſer Anſpruch nicht unbeſtritten geblieben. Nachdem ſie ſchon von Hülſemann [2] als verdächtig bezeichnet worden war, machte Oudini [3] zuerſt den Verſuch, ihre Unächtheit zu erweiſen. Dieſer erſte Verſuch war jedoch etwas oberflächlich, weshalb es dem gelehrten Prudentius Maranus [4] nicht eben ſchwer fallen konnte, das Unbegründete und Verfehlte deſſelben im Weſentlichen kurz zu zeigen. Nichtsdeſtoweniger pflanzten ſich die

[1] Juſtin ſpricht von der Höhle nahe bei Bethlehem, in welcher nach ſeiner Meinung Chriſtus geboren wurde.

[2] Patrologia ed. Scherzer (Lips. 1670.) p. 983.

[3] Commentarius de scriptoribus eccles. antiquis. T. I. p. 187. sqq.

[4] Prolegomena in Opp. Justin. 3, 1, 5. p. LXIX. sqq.

Zweifel, die einmal angeregt waren, lange Zeit fort, und Niemand dachte daran, eine zweite und tiefere Begründung derselben zu geben. So erklärte z. B. Ziegler[1] die Schrift ohne Weiteres für untergeschoben, ob er schon nicht läugnen mochte, daß sich in ihr wenigstens die Denkweise des zweiten Jahrhunderts abspiegele. Erst in neuern Zeiten haben Herbig[2], Arendt[3] und Möhler[4] den wiederholten Versuch gemacht, die Unächtheit der Schrift wissenschaftlich zu erhärten. Im Gegensatze gegen diese neuesten Untersuchungen, welche nicht ohne Fleiß und Scharfsinn angestellt worden sind und sich gegenseitig ergänzen, auch wohl im Wesentlichen Alles umfassen, was mit Schein gegen die Authentie der Mahnrede zusammengestellt werden kann, entwickeln wir die Gründe, um derenwillen wir die althergebrachte Meinung von dem Justin'schen Ursprunge dieser Schrift festhalten zu müssen glauben.

Schon die erste Schwierigkeit, welche Arendt[5] und Herbig[6] gegen die Aechtheit der Mahnrede geltend machen, daß nämlich der Titel dieser Schrift in keinem der Verzeichnisse, welche Eusebius, Hieronymus und Photius von den Schriften Justin's liefern, gelesen werde, ist ohne Gewicht und noch dazu vollkommen unbegründet. Angenommen, die genannten Männer erwähnten wirklich die Schrift nicht, so hätte dieser Umstand Nichts auf sich. Denn Eusebius[7] bekennt, nachdem er eine Reihe von Werken Justin's aufgezählt hat: *πλεῖστα δὲ καὶ ἕτερα παρὰ πολλοῖς φέρεται ἀδελφοῖς τῶν αὐτοῦ πόνων.*

---

[1]) Theologische Abhandlungen. Thl. I. (Götting. 1791.) S. 98. Kurz angedeutet wird die Unächtheit auch von Semler Geschichte der christlichen Glaubenslehre. II. S. 42., Lange ausführliche Geschichte der Dogmen. I. S. 92. und Neander allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. I, 3. S. 747. f.

[2]) Comment. de scriptis, quae sub nomine Justini . . . circumferuntur. p. 50. sqq.

[3]) Kritische Untersuchungen: Tübinger theologische Quartalschrift. J. 1834. H. 2. S. 264. ff.

[4]) Patrologie. I. S. 224. ff.

[5]) Kritische Untersuchungen. S. 269. ff.

[6]) Comment. de scriptis. p. 51.

[7]) Hist. eccles. 4, 18. T. I. p. 379.

Hieronymus aber gibt in seinem bekannten Verzeichnisse der Kirchenschriftsteller selten mehr, als eine Uebersetzung des bei Eusebius vorgefundenen Stoffes. Photius endlich wollte in seiner Bibliothek nichts Anderes, als Titel und Auszüge der Bücher liefern, welche er während der Dauer seiner Gesandtschaft in Assyrien gelesen hatte. Aus dem Stillschweigen dieser drei Männer würde somit an und für sich mit Fug Nichts zu folgern sein. Nun aber findet ein solches Stillschweigen nicht einmal statt; vielmehr wird die Mahnrede von allen dreien, nur unter einem andern Titel, wirklich erwähnt. Eusebius[1] sagt, nachdem er die beiden Apologieen Justin's namhaft gemacht hat: *καὶ ἄλλος ὁ πρὸς Ἕλληνας, ἐν ᾧ, μακρὸν περὶ πλείστων παρ' ἡμῖν τε καὶ τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις ζητουμένων κατατείνας λόγον, περὶ τῆς τῶν δαιμόνων διαλαμβάνει φύσεως· .... καὶ αὖθις ἕτερον πρὸς Ἕλληνας εἰς ἡμᾶς ἐλήλυθεν αὐτοῦ σύγγραμμα, ὃ καὶ ἐπέγραψεν Ἔλεγχον.* Hieronymus[2] erklärt sich fast wörtlich ebenso. Photius[3] endlich berichtet: *τέσσαρας πραγματείας κατὰ τῶν ἐθνῶν συνέταξε· .... ἐν δὲ τῇ τρίτῃ περὶ φύσεως δαιμόνων διείλεκται· ὁ δὲ τέταρτος αὐτῷ λόγος ὁμοίως κατὰ τῶν ἐθνῶν συγκείμενος Ἔλεγχος ἐπιγραφὴν ἔχει.* In diesen Angaben begreift der Titel Ἔλεγχος die Schrift, welche mit Unrecht für gewöhnlich die Aufschrift: *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* führt. Dieses folgt zunächst aus dem Charakter der Schrift selbst. Derselbe ist keineswegs paränetisch, sondern durchgehends elenchtisch. Der Verfasser will die Hellenen zur Annahme der christlichen Wahrheit bestimmen. Dieses Ziel verfolgt er auf destruktivem Wege. Er versucht den helleniſchen Religionsglauben wissenschaftlich zu vernichten, um zu der Aufnahme des neuen, bessern gleichsam zu nöthigen; er will der helleniſchen Andacht ihr bisheriges Objekt zerstören, um das Bedürfniß nach einem andern, genügendern zu wecken. Er unternimmt deshalb an den Fabeln der Dichter und den sich wi-

[1] Hist. eccles. 4, 18. T. I. p. 376.
[2] De vir. illustr. c. 23. T. I. p. 178.
[3] Biblioth. cod. 125. T. I. p. 94. sq.

derſprechenden Meinungen der Philoſophen, vor Allem des Plato und Ariſtoteles, als der Säulen der griechiſchen Weisheit, den Nachweis, daß es den Hellenen bisher an aller wahren Gotteserkenntniß gefehlt habe. Dabei verhehlt er zwar nicht, daß die griechiſchen Dichter und Philoſophen mitunter auch Lehren vorgetragen hätten, welche den chriſtlichen ſehr nahe kämen oder auch ganz entſprächen, aber auch darum, beweiſt er weiter, könne dem Hellenismus an ſich noch keineswegs der Urbeſitz einer auch nur relativen Wahrheit zugeſtanden werden; denn die griechiſchen Dichter und Philoſophen hätten jene Splitter der religiöſen Wahrheit nicht aus ſich ſelbſt, ſondern aus der Lektüre des A. T., deſſen Urſprung weit über die erſten Anfänge der helleniſchen Schriftſtellerei hinausreiche, geſchöpft. Nachdem der Verfaſſer dieſes Alles im Einzelnen ausgeführt hat, und zwar, wie er ſelber eigends erklärt, zu dem Zwecke, daß ſich die Hellenen überzeugen möchten, bei ihren Lehrern ſei eine wahre Religionskenntniß ſchlechterdings nicht zu finden [1]: ſo macht er noch kürzlich die Quelle namhaft, aus welcher die Hellenen ihr religiöſes Bedürfniß wahrhaft ſtillen könnten, nämlich die hebräiſchen Propheten, die vom göttlichen Geiſte erleuchteten und durchdrungenen Inhaber der vollen, reinen Gotteserkenntniß. Sei ja doch den Hebräern ſelbſt von den griechiſchen Orakeln der ausſchließliche Beſitz der wahren Weisheit zugeſprochen worden. Auf dieſen Thatbeſtand gründet dann der Verfaſſer endlich die kurze Ermahnung, doch ja das Studium der Propheten nicht zu verſäumen und mit demſelben die Lektüre der ſibylliniſchen Orakel zu verbinden, welche einſtimmig mit den Propheten lehrten und namentlich auch beſtimmte und klare Weiſſagungen auf Chriſtus enthielten. Eine Schrift von ſolchem Inhalte und ſolcher Tendenz könnte offenbar nur mit dem größeſten Unrechte eine paränetiſche genannt werden. Allerdings war die Paräneſe ihr letztes Ziel, aber nicht ihr Grundcharakter, nicht der Faden,

[1] Cohort. ad Graec. c. 34. p. 31. (p. 32. B.): *τοῦ χάριν μνημονεῦσαι τούτων νυνὶ προήχθην, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες; ἵνα γνῶτε, ὅτι τὴν ἀληθῆ θεοσέβειαν οὐ δυνατὸν παρὰ τούτων μανθάνειν, τῶν μηδὲ ἐν οἷς ὑπὸ τῶν ἔξωθεν ἐθαυμάσθησαν ἴδιόν τι γράψαι δυνηθέντων.*

an welchem ſich die Darſtellung hinzieht; ſie war nur der Schluß, welcher ſich aus den entwickelten Prämiſſen von ſelbſt ergab. Der Grundzug der Schrift iſt vielmehr ein Elenchus [1], eine Widerlegung der Vorausſetzung, als ob auch der Hellenismus als ſolcher im Beſitze der religiöſen Wahrheit ſei. Somit ſteht von Seiten des Inhalts Nichts im Wege, den fälſchlich ſogenannten λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας für den Ἔλεγχος, deſſen Euſebius, Hieronymus und Photius unter den Werken Juſtin's gedenken, zu nehmen. Die Richtigkeit dieſer Vorausſetzung läßt ſich aber noch insbeſondere durch eine Stelle bei Photius auf das unzweifelhafteſte erhärten. Photius gibt in derſelben [2] eine Theſe des Stephanus Gobarus, durch welche dieſer Tritheit beweiſen wollte, daß das von Natur Vergängliche auch nicht einmal durch Gottes Willen unvergänglich werden könnte: ὅτι πᾶν γενητὸν φθαρτόν ἐστι καὶ θνητόν, βουλήσει δὲ θεοῦ διαμένει ἄλυτον καὶ ἄφθαρτον· καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου, ὅτι τὸ φύσει φθαρτὸν οὐ δύναται ἄφθαρτον εἶναι βουλήσει θεοῦ· ἐναντία γὰρ δοξάζει ἑαυτῷ ὁ τοῦτο λέγων καὶ ἀδύνατα χαρίζεται τῷ δημιουργῷ. Photius bemerkt darauf: ταύτης τῆς δόξης χρῆσιν μὲν παρέθηκεν ἐκ τοῦ Μάρτυρος Ἰουστίνου· τῷ δὲ πρὸς τὴν Ἑλληνικὴν μὲν δόξαν συνενήνεκτο μάχη καὶ τοῦ Πλάτωνος ἔλεγχος κατεσκευάζετο, εἰρηκότος· ἐπείπερ ἐγένεσθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔστε οὐδὲ ἄλυτοι πάμπαν· οὔτοι γε μὴν λυθήσεσθε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρης, τῆς ἐμῆς βουλήσεως ἰσχυροτέρου δεσμοῦ λαχόντες. Καὶ ὁ μὲν μάρτυς, τὸ Πλατωνικὸν διελέγχων σόφισμα, ἐπιδείκνυσι τὸν Πλάτωνα τόν τε δημιουργὸν εἰσάγοντα τἀναντία λέγοντα ἑαυτῷ. Sowohl jene Theſe des Stephanus Gobarus, als die weitere Anführung des Photius

---

[1] Die Schrift ſelbſt deutet dieſe ihre Tendenz mehrere Male auch ausdrücklich durch den Gebrauch des Wortes ἐλέγχειν an. So heißt es z. B. am Schluſſe einer für die Aufgabe der Schrift bedeutſamen Beweisführung cohort. ad Graec. c. 7. p. 12. (p. 8. A.): ἀλλ' ἐν τούτοις ὑπεναντία φρονοῦντες ἀλλήλοις ἐλέγχονται und c. 11. p. 15. (p. 12. A.): ἱκανῶς ἐκ τῶν προειρημένων τὰ τῶν φιλοσόφων ἐλήλεγκται πράγματα πάσης ἀγνοίας καὶ ἀπάτης φανέντα πλήρη.

[2] Bibliothec. cod. 232. T. II. p. 290.

findet ſich zum größeſten Theile wörtlich, Einiges dem Sinne nach, noch heute in der Mahnrede an die Griechen wieder [1]. Nicht allein dem Stephanus Gobarus [2], ſondern auch dem

[1]) Cohort. ad Graec. c. 23. p. 23. sq. (p. 21. C. D. 22. A.)

[2]) Dieſer Tritheit lebte im 6ten Jahrhunderte n. Chr.; zu dieſer Zeit mußte alſo die Mahnrede allgemein bekannt und verbreitet ſein. Aber es laſſen ſich die Spuren der Exiſtenz und des allgemeinen Anſehns dieſer Schrift auch noch weiter hinauf verfolgen. Schon der alexandriniſche Biſchof Cyrill († 444.) machte in ſeinen Büchern gegen den kaiſerlichen Apoſtaten Julian wiederholten Gebrauch von ihr. Es wird genügen, nur einige dieſer Entlehnungen herauszuheben und die übrigen kurz zu verzeichnen.

Justin. coh. ad Gr. c. 6. p. 11. (p. 7. B. C.):

Τοῦ γὰρ Πλάτωνος τρεῖς ἀρχὰς τοῦ παντὸς εἶναι λέγοντος, θεὸν καὶ ὕλην καὶ εἶδος· θεὸν μέν, τὸν πάντων ποιητήν· ὕλην δέ, τὴν ὑποκειμένην τῇ πράτῃ τῶν γενομένων γενέσει καὶ τὴν πρόφασιν αὐτῷ τῆς δημιουργίας παρέχουσαν· εἶδος δέ, τὸ ἑκάστου τῶν γινομένων παράδειγμα. Ἀριστοτέλης τοῦ μὲν εἴδους ὡς ἀρχῆς οὐδαμῶς μέμνηται· δύο δὲ ἀρχάς, θεὸν καὶ ὕλην, εἶναι φησί.

c. 7. p. 12. (p. 8. A. B.):

Ὁ γοῦν Πλάτων ποτὲ μὲν τρεῖς ἀρχὰς τοῦ παντὸς εἶναι λέγει, θεὸν καὶ ὕλην καὶ εἶδος· ποτὲ δὲ τέσσαρας· προστίθησι γὰρ καὶ τὴν καθόλου ψυχήν. Καὶ αὖθις τὴν ὕλην ἀγέννητον πρότερον εἰρηκώς, ὕστερον γεννητὴν αὐτὴν εἶναι λέγει· καὶ τῷ εἴδει δὲ ἀρχὴν ἰδίαν πρότερον δεδωκὼς καὶ καθ' ἑαυτὸ οὐσιῶσθαι ἀποφήνας, ὕστερον ἐν τοῖς νοήμασιν αὐτὸ τοῦτ' εἶναι λέγει.

Justin. coh. ad Gr. c. 15. p. 19. (p. 16. B.):

Ὀρφεὺς ... ἐν τοῖς ὅρκοις οὕτως (λέγει)·

Cyrill. adv. Julian. l. 2. T. VI. p. 48. B. C.:

Πλάτων τρεῖς ἀρχὰς εἶναι τοῦ παντὸς διορίζεται, θεὸν καὶ ὕλην καὶ εἶδος· καὶ θεὸν μὲν εἶναι φησὶ τὸν ποιητήν, ὕλην δὲ τὸ ὑποκείμενον, εἶδος δὲ τὸ ἑκάστου τῶν γενομένων παράδειγμα. Ἀντανίσταται δὲ πάλιν Ἀριστοτέλης αὐτῷ καὶ οὐ συμβαίνει καθάπαξ. Τὸ γὰρ εἶδος ἀρχὴν ἢ φρονεῖν ἢ λέγειν οὐκ ἀξιοῖ. Δύο δὲ εἶναι φησὶ τὰς ἀρχάς, θεὸν καὶ ὕλην. Τρεῖς δὲ πάλιν ὁ Πλάτων τὰς τῶν ὅλων ἀρχὰς εἶναι λέγων, θεόν τε καὶ ὕλην καὶ εἶδος, προσεπάγει καὶ τετάρτην, ἣν δὴ καὶ ὅλου ψυχὴν ὀνομάζει. Καὶ πρός γε δὴ τούτῳ τὴν ὕλην ἀγέννητον εἰκών, καὶ γεννητὴν αὐτὴν εἶναι φησί. Εἶτα τὸ εἶδος ὅ, τι ποτέ ἐστιν, ὑφεστάναι δοὺς αὐτὸ καθ' ἑαυτό, μάχεται τοῖς ἰδίοις αὐτοῦ εὑρήμασι. Ἔφη γὰρ ἐν τοῖς τοῦ θεοῦ νοήμασιν ὑπάρχειν αὐτὸ καὶ οὐκ ἰδίαν ὕπαρξιν ἔχειν, ἤγουν οὐσίωσιν.

Cyrill. adv. Julian. l. 1. T. VI. p. 33. A. B.:

Καὶ μὴν καὶ Ὀρφεὺς αὖθις οὕτω που φησίν·

Photius war folglich dieſe Schrift aus eigener Lektüre bekannt, und namentlich Photius erklärt ſie ausdrücklich für ein Werk des Märtyrers Juſtin. Nun aber hatte ſich, wie ſchon bemerkt, Photius (auf den Wunſch ſeines Bruders Taraſius) die Aufgabe

---

Οὐρανὸν ὁρκίζω σε θεοῦ μεγάλου σοφοῦ ἔργον,
Λύδην ὁρκίζω σε πατρός, τὴν φθέγξατο πρῶτον,
Ἥνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς.
. . . . Λύδην ἐνταῦθα τὸν τοῦ θεοῦ ὀνομάζει λόγον, δι' οὗ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ ἡ πᾶσα ἐγένετο πτίσις.
Justin. coh. ad Gr. c. 20. p. 21. (p. 18. D. E.):

Πλάτων, ἀποδεξάμενος μέν, ὡς ἔοικεν, τὴν περὶ ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ Μωσέως καὶ τῶν ἄλλων προφητῶν διδασκαλίαν . . . , διὰ δὲ τὰ συμβεβηκότα Σωκράτει δεδιώς, μήπως καὶ αὐτὸς Ἄνυτόν τινα ἢ καὶ Μέλιτον καθ' ἑαυτοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ κατηγοροῦντα αὐτοῦ παρ' Ἀθηναίοις . . . , φόβῳ τοῦ κωνείου ποικίλον τινὰ καὶ ἐσχηματισμένον τὸν περὶ θεῶν γυμνάζει λόγον.

Οὐρανὸν ὁρκίζω σε θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον,
Λύδην ὁρκίζω σε πατρός, ἣν φθέγξατο πρώτην,
Ἥνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς.
Λύδην δὲ πατρός, ἣν ἐφθέγξατο πρώτην; τὸν μονογενῆ λόγον αὐτοῦ φησίν, ἀεὶ συννπάρχοντα τῷ πατρί.
Cyrill. adv. Julian. l. 1. T. VI. p. 34. E.:

Πλὴν οὐκ ἠγνόηκεν ὁλοτρόπως τὸ ἀληθὲς (ὁ Πλάτων). Οἶμαι δ' ἄν, ὅτι κἂν ὑγιῶς ἔφη τε καὶ πεφρόνηκεν, ἐξήνεγκε δὲ καὶ εἰς τοὺς ἄλλους ἅπαντας, τῆς περὶ θεοῦ δόξης τὸ ἀρτίως ἔχον, εἰ μὴ τάχα που τὴν Ἀνύτου καὶ Μελίτου γραφὴν ἐδεδίει καὶ τὸ Σωκράτους κώνειον.

Vgl. außerdem noch: Justin. coh. ad Graec. c. 12. p. 16. (p. 13. A–C.) mit Cyrill. adv. Julian. l. 1. T. VI. p. 15. B. C. — Coh. ad Graec. c. 9. p. 13. sq. (p. 9. E. 10. A. C–E.) mit Cyrill. l. c. p. 15. D. E. — Coh. ad Graec. c. 22. p. 22. sq. (p. 20. D. E. 21. A. B.) mit Cyrill. l. c. p. 23. A. B. — Coh. ad Graec. c. 15. p. 18. (p. 15. C–E. 16. A.) mit Cyrill. l. c. p. 25. E. 26. A. B. — Coh. ad Graec. c. 2. p. 8. (p. 3. E. 4. A.) mit Cyrill. l. c. p. 27. A. — Coh. ad Graec. c. 17. p. 20. (p. 17. C. D.) mit Cyrill. l. c. p. 27. D. — Coh. ad Graec. c. 19. p. 20. (p. 18. C. D.) mit Cyrill. l. c. p. 30. D. — Coh. ad Graec. c. 18. p. 20. (p. 17. E. 18. A.) mit Cyrill. l. c. p. 32. B. — An Einer Stelle findet auch zwiſchen Hermias (*διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων* c. 1. p. 402. [p. 175. B.]) und der Mahnrede (coh. ad Graec. c. 7. p. 12. [p. 8. D.]) eine wörtliche Uebereinſtimmung ſtatt. Indeß der Grund dieſer Uebereinſtimmung ſcheint nicht ſowohl in einſeitiger Entlehnung, als vielmehr in der Benutzung einer dritten gemeinſchaftlichen Quelle zu liegen.

geſtellt, in ſeiner bekannten und berühmten Bibliothek vollſtändig, wenn auch ziemlich ordnungslos, die Titel und etwaige Auszüge von allen den heidniſchen und chriſtlichen Schriften zuſammenzuſtellen, welche er während ſeiner aſſyriſchen Geſandtſchaft geleſen hatte: man ſollte demnach billig erwarten, in dem Verzeichniſſe der Bücher Juſtin's auch den von ihm geleſenen und für ein Werk Juſtin's erklärten, ſogenannten λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας mit aufgeführt zu ſehn. Das iſt aber keineswegs der Fall; vielmehr wird daſelbſt eine den Hellenen entgegengeſetzte Schrift mit dem Titel: Ἔλεγχος erwähnt, welche unter dieſer Ueberſchrift heute nirgends mehr erſcheint, wohl aber mit derſelben den Inhalt des λόγος παραινετικός auf das treffendſte bezeichnet: was kann unter dieſen Umſtänden gewiſſer ſein, als daß die Schrift mit dem Titel: Ἔλεγχος eben das Buch iſt, aus welchem Photius die erwähnte Anführung nahm, d. h. der λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας? Dieſer Schluß behält mindeſtens ſo lange ſeine volle Kraft, bis man einen befriedigenden Grund vorgebracht hat, um deswillen Photius die von ihm geleſene Schrift in dem Bücherverzeichniſſe Juſtin's unerwähnt gelaſſen haben könnte. Entſteht nun aber die Frage, warum denn die Schrift nirgends mehr ihren eigentlichen Titel: Ἔλεγχος, welchen ſie nach der Angabe des Euſebius, Hieronymus und Photius von ihrem Verfaſſer empfing, ſondern den Titel einer Mahnrede führe: ſo hat ſchon Grabe[1] die hinreichende Erklärung gegeben, daß die urſprüngliche Ueberſchrift durch den Unverſtand eines Abſchreibers nach den Anfangsworten der Schrift: ἀρχόμενος τῆς πρὸς ὑμᾶς παραινέσεως geändert worden ſei. Solche Abſchreiberwillkür iſt ja bekannt genug[2].

---

[1]) Spicilegium patrum. T. II. p. 149.

[2]) In einem Scholion des Maximus zu Dionys. Areopag. de coelest. hierarch. 15, 9. (Opp. ed. Corder. Venet. 1755. T. II. p. 50.) führt die Schrift gar bloß den Namen: ὁ πρὸς Ἕλληνας λόγος, vorausgeſetzt, daß ſich das Scholion wirklich auf die Mahnrede bezieht. Es lautet: καὶ ὁ θεῖος Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Ἕλληνας λόγῳ Ἰουστίνου ἐπέγραψε φιλοσόφου. Vgl. Fabric. biblioth. Graec. ed. Harl. T. VII. p. 54. und Delectus argument. et syllabus scriptt., qui veritatem relig. christ. asseruerunt. p. 42.

Die Entgegnung Arendt's [1], daß eben dieſe Anfangsworte der Schrift bewieſen, ihr Verfaſſer habe eine Paräneſe und keine Widerlegung ſchreiben wollen, weil er wohl ſonſt ſeine Arbeit anders, etwa mit den Worten: *ἀρχόμενος τοῦ πρὸς ὑμᾶς ἐλέγχου* begonnen haben würde, iſt ganz ohne Gewicht. Freilich war dem Verfaſſer die Widerlegung der Hellenen nicht letzter und ausſchließlicher Zweck ſeiner Schrift, ſie war vielmehr nur eine Grundlage, auf welche er die Paräneſe bauen wollte, und wohl darum begann er die Schrift mit den Worten: *ἀρχόμενος τῆς πρὸς ὑμᾶς παραινέσεως*: aber der Titel eines Buches wird ja doch in der Regel nach dem Hauptinhalte deſſelben beſtimmt, und dieſer iſt in dem vorliegenden Falle eine Widerlegung. In welcher Zeit übrigens der urſprüngliche Titel des Buches zuerſt geändert worden ſei, läßt ſich nicht mehr ermitteln. Nur ſo viel iſt gewiß, daß dieſe Aenderung ſchon im achten Jahrhunderte n. Chr. in einzelnen [2] Exemplaren der Schrift Eingang gefunden haben mußte. Denn Johannes von Damask citirt in ſeinen Parallelen [3] eine Stelle aus derſelben [4], welche die Recenſion der Parallelen, wie ſie in dem rupefucaldiſchen Manuſkripte des alten Jeſuiterkollegiums zu Paris vorliegt [5], in folgender Weiſe einleitet: *τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ πρὸς Ἕλληνας παραινετικοῦ· ἀδύνατον τὰ ὄντως μεγάλα* u. ſ. w. [6].

---

[1] Kritiſche Unterſuchungen. S. 273.

[2] Nicht in allen; denn das Exemplar, welches Photius in den Händen hatte, führte noch die urſprüngliche Ueberſchrift: *Ἔλεγχος πρὸς Ἕλληνας*.

[3] Lit. E. tit. XVIII. Opp. ed. Lequien. (Venet. 1748.) T. II. p. 518.

[4] Coh. ad Graec. c. 5. p. 10. (p. 5. E.), vgl. c. 11. p. 15. (p. 11. E.)

[5] Es wird hierbei vorausgeſetzt, daß die Parallelen, wie ſie das genannte Manuſkript gibt, im Ganzen mit den Parallelen, welche Lequien (Opp. Joh. Damasc. T. II. p. 297–730.) aus einem vatikaniſchen Kodex als Werk des Johannes von Damask hat abdrucken laſſen, identiſch ſind, ungeachtet ſich bei weſentlicher Verwandtſchaft doch auch ſtarke Differenzen zeigen.

[6] Vgl. Grabe spicilegium patrum. T. II. p. 149. und Joh. Damascen. Opp. T. II. p. 781.

Die äußern Zeugniſſe ſprechen ſomit beſtimmt für die Aechtheit der Mahnrede. Gehn wir hierauf zu den innern Gründen über, auf welche man die Annahme der Unächtheit dieſer Schrift geſtützt hat: ſo faſſen wir zunächſt das ſprachliche Moment in das Auge. Von mehr als Einer Seite iſt behauptet worden, zwiſchen der Mahnrede und den Apologieen, ſo wie dem Dialoge Juſtin's beſtehe eine ſo große Sprachdifferenz, daß die erſtere Schrift unmöglich das Produkt deſſelben Schriftſtellers ſein könne, von welchem die letztern ausgingen, und namentlich Herbig [1] hat dieſe Sprachverſchiedenheit im Einzelnen nachzuweiſen verſucht. Betrachten wir die Sache näher, ſo kann allerdings nicht geläugnet werden, daß ſich der Stil der Mahnrede von dem Stile der Apologieen und des Dialogs merklich unterſcheidet. Dieſe Verſchiedenheit beſteht nicht bloß in der größern Klarheit und Eleganz, mit welcher die Mahnrede geſchrieben iſt [2], ſondern vorzüglich in ihrem oft wiederholten Gebrauche gewiſſer Wörter und Redeformen, welche in den Apologieen und dem Dialoge Juſtin's zum Theile gänzlich fehlen, und andererſeits wieder in dem Mangel ſolcher Ausdrücke, welche gerade dieſen Schriften beſonders eigenthümlich ſind. Wir ſtellen die wichtigſten Erſcheinungen der Art zuſammen. Als Eigenthümlichkeiten, welche der Mahnrede, gegenüber den Apologieen und dem Dialoge, entweder ausſchließlich oder mindeſtens vorzugsweiſe zugehören, treten hervor: der häufige Gebrauch der Subſtantive mit der Endung *οτης*, wie: *πολυθεότης* (c. 15. p. 18. [p. 15. C.], c. 17. p. 20. [p. 17. B.], c. 21. p. 22. [p. 20. B.], c. 25. p. 25. [p. 23. D.], c. 36. p. 33. [p. 34. C. D. E.]), *θεότης* (c. 24. p. 24. [p. 22. C.]), *ἀϊδιότης* (c. 25. p. 25. [p. 24. A. B.]), *ἀνθρωπότης* (c. 28. p. 28. [p. 28. B.]), *παλαιότης* (c. 25. p. 25. [p. 24. C.]), *ἀρχαιότης* (c. 10. p. 14. [p. 11. A.]), *δοκιμότης* (c. 35. p.

[1] Commentat. de scriptis. p. 63. sqq. Vgl. Möhler Patrologie I. S. 225.

[2] Was auch Viele von den Vertheidigern der Authentie dieſer Schrift bereits bemerkt und zugeſtanden haben; vgl. Tillemont mémoires pour servir à l'histoire T. II. p. 310. und Prudent. Maran. prolegomena 3, 2, 2. p. LXIX.

32. [p. 33. B.], c. 36. p. 33. [p. 34. B.]) — die Ausdrücke für den Begriff der chriſtlichen Religion: θρησκεία (c. 9. p. 13. [p. 9. D.], c. 10. p. 15. [p. 11. D.], c. 11. p. 15. [p. 12. B.]), θεοσέβεια (c. 1. p. 7. [p. 2. A. B.], c. 4. p. 10. [p. 5. B.], c. 8. p. 12. [p. 8. E.], c. 9. p. 13. [p. 9. D.], c. 10. p. 14. [p. 11. A.]) und ἀληθὴς oder ὀρθὴ θεοσέβεια (c. 1. p. 6. [p. 1. C.], c. 4. p. 10. [p. 5. C.], c. 35. p. 32. [p. 32. B. D.], c. 37. p. 33. [p. 34. E.]) — die Bezeichnung der Heiden durch: οἱ ἔξωθεν τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας (c. 10. p. 14. [p. 11. A.]), οἱ ἔξωθεν τῆς ἡμετέρας θρησκείας (c. 11. p. 15. [p. 12. B.]), οἱ ἔξωθεν (c. 14. p. 17. [p. 15. A.], c. 25. p. 25. [p. 24. B.]) — Wortverbindungen, wie: ἀναγκαῖον ὑπομνῆσαι (c. 1. p. 7. [p. 2. C. und 3. A.], c. 12. p. 15. [p. 12. C.], c. 15. p. 18. [p. 15. C.], c. 16. p. 19. [p. 16. D.], c. 22. p. 23. [p. 21. B.], c. 31. p. 30. [p. 30. D.]) — ἀκόλουθον ὑπομνῆσαι (c. 2. p. 8. [p. 3. B.], c. 8. p. 12. [p. 8. E.], c. 11. p. 15. [p. 12. A.], c. 35. p. 32. [p. 33. A.]) — προσήκει ἄρξασθαι (c. 3. p. 9. [p. 4. C.], c. 6. p. 11. [p. 7. C.], c. 12. p. 16. [p. 13. C.], c. 20. p. 21. [p. 19. A.], c. 22. p. 23. [p. 21. A.], c. 32. p. 31. [p. 31. D.], c. 38. p. 35. [p. 37. B.]) — συμβαίνει ᾠκοδομῆσθαι (c. 13. p. 16. [p. 13. E.], c. 17. p. 20. [p. 17. D.], c. 24. p. 24. [p. 23. A.], c. 37. p. 33. [p. 35. A.], c. 38. p. 35. [p. 36. D.]) — πρόῃτο τιμῆσαι (c. 10. p. 15. [p. 11. C.], c. 11. p. 15. [p. 12. C.], c. 17. p. 20. [p. 17. B. D.]) — das Zeitwort: ἀφορᾶν εἴς τι für den Begriff: „auf etwas achten, Bezug nehmen" (c. 14. p. 17. [p. 15. A.], c. 23. p. 24. [p. 22. B.], c. 28. p. 28. [p. 28. A.], c. 37. p. 34. [p. 35. D. 36. B.]), wofür apol. 1, 18. p. 54. (p. 64. E.) ἀποβλέπειν πρός τι und apol. 1, 55. p. 76. (p. 90. B.) κατανοεῖν τι gebraucht wird — die konſtante Zuſammenſtellung der Adverbien σαφῶς καὶ φανερῶς (c. 1. p. 7. [p. 2. B.], c. 5. p. 10. [p. 6. B.], c. 13. p. 17. [p. 14. E.], c. 17. p. 20. [p. 17. C.], c. 22. p. 23. [p. 21. A.], c. 24. p. 24. [p. 22. D.], c. 25. p. 25. [p. 24. B.], c. 27. p. 26. [p. 25. C.], c. 37. p. 34. [p. 35. D.], c. 38. p. 34. [p. 36. C.], c. 38. p. 35. [p. 37. A. B.]) oder der Adjektive: φα-

νερὰν καὶ σαφῆ (c. 28. p. 28. [p. 27. E.]) — die häufige Wiederkehr der Partikel τοίννν (c. 4. p. 10. [p. 5. B.], c. 6. p. 11. [p. 7. B. D.], c. 7. p. 12. [p. 8. B.], c. 9. p. 13. [p. 9. C.], c. 14. p. 17. [p. 14. E.], c. 20. p. 21. [p. 18. E.] u. a. m.), welche ſonſt nur ein einziges Mal, nämlich apol. 1, 52. p. 73. (p. 87. A.), vorkommt, und ihrer Verbindung mit διὰ τοῦτο (διὰ τοῦτο τοίννν c. 8. p. 13. [p. 9. B.], c. 21. p. 21. [p. 19. C.], c. 25. p. 25. [p. 24. B.], c. 37. p. 34. [p. 36. A.]) — endlich die wiederholte Zuſammenſetzung der Partikeln: οὐκοῦν ἐπειδήπερ (c. 3. p. 9. [p. 4. C.], c. 8. p. 12. [p. 8. E.], c. 11. p. 15. [p. 12. B.]).

Dagegen kommen wieder andererſeits in der Mahnrede folgende Wörter und Redeformen, welche in den Apologieen und dem Dialoge ganz gewöhnlich ſind, gar nicht vor: die Ausdrücke zur Bezeichnung der chriſtlichen Religion: φιλοσοφία (dial. c. Tr. c. 8. p. 109. [p. 225. B.]) und εὐσέβεια (c. Tr. c. 47. p. 143. [p. 267. A.], c. 93. p. 190. [p. 321. A.]) — die Wendung: ὅτι . . . ἔχουσιν, ἀκριβῶς ἐπίστασθε (apol. 1, 9. p. 48. [p. 57. E.], 1, 24. p. 58. [p. 69. A.], 1, 47. p. 71. [p. 84. C.]) — die Redensarten: ὅση δύναμις (apol. 1, 18. p. 51. [p. 60. C.], 1, 55. p. 77. [p. 90. E.], 1, 67. p. 83. [p. 98. E.]) und ἐφ' ἡμῖν εἶναι (apol. 1, 8. p. 47. [p. 57. A.], 1, 40. p. 67. [p. 79. A.], 1, 43. p. 69. [p. 80. D.], 2, 4. p. 91. [p. 43. D.], 2, 15. p. 98. [p. 52. C.], c. Tr. c. 16. p. 117. [p. 234. B.], c. 110. p. 204. [p. 337. C.]) — die Vergleichungsformel in Vorder- und Nachſatz: ὃν τρόπον . . . . τὸν αὐτὸν τρόπον (apol. 1, 10. p. 49. [p. 58. C.], 1, 52. p. 73. [p. 87. A.]) oder ὃν τρόπον . . . οὕτως (apol. 1, 7. p. 47. [p. 56. D.], 1, 32. p. 63. [p. 74. B. C.], dial. c. Tr. c. 33. p. 130. [p. 251. A.]) oder ὃν τρόπον . . . ὁμοίως (dial. c. Tr. c. 27. p. 125. [p. 244. E.]) — das Wort ἅμα, als Präpoſition mit darauf folgendem Dativ (apol. 1, 4. p. 46. [p. 55. C.], 1, 48. p. 72. [p. 84. D.], dial. c. Tr. c. 19. p. 119. [p. 236. D.], c. 77. p. 174. [p. 303. A.], c. 80. p. 178. [p. 307. A.], c. 102. p. 196. [p. 328. D.]).

Allein ungeachtet dieſer Stilverſchiedenheit darf und muß doch die Mahnrede für das Produkt deſſelben Mannes gehalten

werden, welchen die Apologieen und der Dialog zum Verfasser haben. Offenbar wird der Stil des Menschen immer durch seinen allgemeinen Entwickelungs- und Bildungsgang bedingt und nimmt an den Fortschritten und Rückschritten des Individuums Theil; es kann darum an und für sich nicht Wunder nehmen, wenn derselbe in verschiedenen Lebens- und Bildungsepochen auch ein verschiedener ist. Nur in seltenen Fällen geschieht es, daß die stilistische Eigenthümlichkeit eines Schriftstellers gleich von vorn herein ein so festes Gepräge erhält, daß sie sich in allen Lebensperioden im Wesentlichen gleich bleibt. Dazu kommt die sehr gewöhnliche Erfahrung, welche leicht Jeder macht, daß sich zuweilen völlig unvermerkt und unwillkürlich dem Gedächtnisse gewisse Worte oder Redensarten oder Satzverbindungen einprägen, welche eine Zeit lang bei jeder schriftlichen Darstellung gleichsam stereotypisch wiederkehren, bis sie sich allmählig ganz oder zum Theile wieder ebenso unvermerkt verlieren, als sie sich eingeschlichen hatten. Von dieser Art sind vorzüglich die Ausdrücke, welche sich in der Mahnrede häufig wiederholen. Es ist weiter zu beachten, daß auch die Verschiedenheit des Inhaltes und der Darstellungsgattung, so wie der Stimmung des Schriftstellers und der geringern oder größern Sorgfalt in der Ausarbeitung zweier verschiedenen Schriften nothwendig eine mehr oder weniger bedeutende Verschiedenheit der Sprache in denselben zur Folge haben muß [1]). Vergleicht man ferner im Besondern den Stil der Mahnrede mit dem der Apologieen und des Dialogs noch tiefer, so zeigt sich neben der Differenz doch auch wieder eine mehrfache Verwandtschaft. So ist auch im Dialoge das Wort θεοσέβεια häufig Bezeichnung des christlichen Glaubens und θεοσεβεῖς Name der Christen (θεοσέβεια: c. Tr. c. 91. p. 188. [p. 318. D.], c. 110. p. 203. [p. 337. A.] — θεοσεβεῖς: c. 52. p. 148. [p. 272. D.], c. 53. p. 149. [p. 273. D.], c. 110. p. 203. [p. 337. C.], c. 131. p. 224. [p. 361. C.]); so liebt auch der Dialog die Wortverbindung: ἀναγκαῖον συμβουλεῦσαι (c. Tr. c. 56. p. 151. [p. 276. B.],

1) Vgl. Koch Justini Mart. cum Tryph. Judaeo dialogus. p. 183. sqq. und Prudent. Maran. prolegomena 3, 2, 2. p. LXIX.

c. 56. p. 153. [p. 278. C.], c. 58. p. 156. [p. 281. E.], c. 67. p. 165. [p. 292. C.], c. 68. p. 166. [p. 293. C.]); ſo ſind auch den Apologieen und dem Dialoge die Subſtantive auf *οτης* nicht fremd, vgl. *ἀθεότης* (apol. 1, 4. p. 46. [p. 55. C.], dial. c. Tr. c. 47. p. 143. [p. 267. A.], c. 120. p. 213. [p. 348. C.]) und *θειότης* (c. Tr. c. 3. p. 105. [p. 221. A.]). Auch die Wendungen, welcher ſich die Mahnrede in der Satzverknüpfung häufig bedient: *εἰ δὲ παραιτεῖσθε λέγειν* (c. 3. p. 8. [p. 4. B.]), *εἰ δέ τις σκοπεῖν ἐθέλοι* (c. 7. p. 12. [p. 8. A.], c. 28. p. 29. [p. 28. B.], c. 32. p. 30. [p. 30. D.]), *εἰ δέ τις φάσκοι* (c. 13. p. 16. [p. 13. C.]), *εἰ δὲ καὶ προσθεῖναι δέοι* (c. 18. p. 20. [p. 17. E.]), *εἴ τις ἐξετάζοι λόγον* (c. 34. p. 31. [p. 32. A.]), haben in den Apologieen und dem Dialoge Analogieen: *εἰ φήσει τις* (apol. 1, 8. p. 48. [p. 57. C.]), *εἰ δὲ αἰτιάσαιτό τις* (apol. 1, 22. p. 57. [p. 68. A.]), *εἰ δέ τινα ἐπέλθοι καὶ ἡ ἔννοια αὕτη* (apol. 2, 5. p. 91. [p. 43. E.]), *εἰ λέγοι τις* (c. Tr. c. 3. p. 105. [p. 221. B.]), *εἰ ἐξορκίζοι τις* (c. Tr. c. 85. p. 182. [p. 341. C.]), *εἴ τις μὴ λάβοι* (c. Tr. c. 92. p. 189. [p. 319. B.]), *εἴ τις ἐξετάζειν βούλοιτο* (c. Tr. c. 92. p. 189. [p. 319. C.]). Wenn ſich endlich der Verfaſſer der Mahnrede in der häufigen Nebeneinanderſtellung tautologiſcher Adjektive oder Subſtantive gefällt, wie *ἀρχαίας καὶ παλαιᾶς* (c. 5. p. 10. [p. 5. D.], c. 9. p. 13. [p. 10. B. 2mal]), *ἀρχαίαν καὶ σφόδρα παλαιάν* (c. 16. p. 19. [p. 16. D.]), *τῇ ἀρχαιοτάτῃ καὶ σφόδρα παλαιᾷ* (c. 38. p. 35. [p. 36. E.]), *νέος καὶ βραχύς* (c. 12. p. 15. [p. 12. C.]), *δυνάμεως καὶ ἐξουσίας* (c. 22. p. 23. [p. 21. C.]), *τὴν ἐξουσίαν καὶ τὸ κράτος* (c. 24. p. 24. [p. 22. C.]); ſo gebricht es auch in den Apologieen und dem Dialoge nicht an verwandten Tautologieen, wie: *ἀρωγοὶ καὶ σύμμαχοι* (apol. 1, 12. p. 49. [p. 59. A.]), *δούλους καὶ ὑπηρέτας* (apol. 1, 14. p. 51. [p. 61. A.]), *ἐχθροὺς καὶ πολεμίους* (apol. 1, 31. p. 62. [p. 72. E.]), *τιμωρίας καὶ κολάσεις* (apol. 1, 43. p. 69. [p. 80. D.]), *διδασκόμενα καὶ λεγόμενα* (apol. 1, 61. p. 79. [p. 93. E.]), *καλοῦνται καὶ προσαγορεύονται* (c. Tr. c. 42. p. 138. [p. 261. A.]), *ἐρευνῶντος*

ἢ ζητοῦντος (c. Tr. c. 56. p. 153. [p. 277. D.]). Schließlich iſt zu bedenken, daß, wenn die Mahnrede darum für unächt gehalten werden ſollte, weil ſie gewiſſe Lieblingsausdrücke hat, welche den Apologieen und dem Dialoge fehlen, und andere Ausdrücke auch wieder nicht hat, welche dieſen Schriften geläufig ſind, gegen gar viele Schriften des Alterthums der Verdacht der Unächtheit erhoben werden müßte, welche übrigens als authentiſch hinlänglich bezeugt ſind; denn derartige ſtiliſtiſche Diskrepanzen finden ſich leicht überall vor. Die Aechtheit des Dialogs könnte z. B. mit ſolchen Beweismitteln abermals in Frage geſtellt werden, indem in ihm manche beſondere Worte und Wortverbindungen wiederholt vorkommen, welche den Apologieen durchaus abgehn. In dieſen ſucht man z. B. folgende Ausdrücke des Dialogs vergebens: σοφισθέντες ἀπ' αὐτῶν (c. Tr. c. 30. p. 127. [p. 247. B.]), σοφισθέντες ἀπὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ χάριτος (c. Tr. c. 32. p. 130. [p. 250. C.]), δικαιοπραξία (c. Tr. c. 70. p. 168. [p. 296. B.], c. 102. p. 197. [p. 329. A.], c. 137. p. 228. [p. 366. D.], c. 140. p. 231. [p. 369. D.], c. 141. p. 231. [p. 370. B.]), δικαιοπραξία καὶ εὐσέβεια (c. Tr. c. 46. p. 142. [p. 265. D.], c. 47. p. 143. [p. 267. A.]), θεοσέβεια καὶ δικαιοπραξία (c. Tr. c. 44. p. 140. [p. 263. A.]). Aus dem Allen erhellt denn, daß die Stilverſchiedenheit, welche zwiſchen der Mahnrede und den Apologieen nebſt dem Dialoge wirklich beſteht, die Autenthie der Mahnrede nicht im mindeſten zweifelhaft machen kann.

Noch weniger vermag dieß der neue Beweisgrund, welchen man gegen die Aechtheit der beſtrittenen Schrift aufgeführt hat [1] und welcher die perſönlichen Verhältniſſe des Verfaſſers betrifft. Denn es beruht nur auf einem Irrthume, wenn behauptet wird, daß ſich der Verfaſſer der Mahnrede ſeiner Abſtammung nach als einen Judenchriſten zu erkennen gebe, während doch Juſtin von heidniſchen Eltern geboren ſei. Freilich iſt Juſtin ein Heidenchriſt, aber auch der Verfaſſer der Mahnrede war vor ſeinem Uebertritte zum Chriſtenthume Heide. Es erhellt dieſes aus eben der Stelle, welche merkwürdiger Weiſe gerade

[1] Arendt kritiſche Unterſuchungen. S. 267. ff.

zur Begründung der entgegengesetzten Meinung benutzt worden ist, aus cohort. ad Graec. c. 1. p. 6. sq. (p. 1. B. C. 2. A.): *ἐπεὶ τοίνυν ἡμῖν ὁ περὶ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας πρόκειται λόγος, ἧς οὐδὲν οἶμαι προτιμότερον τοῖς ἀκινδύνως βιοῦν προῃρημένοις εἶναι νενόμισται, διὰ τὴν μέλλουσαν μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦδε τοῦ βίου ἔσεσθαι κρίσιν, ἣν οὐ μόνον οἱ ἡμέτεροι κατὰ θεὸν κηρύττουσι πρόγονοι* [1], *προφῆταί τε καὶ νομοθέται, ἀλλὰ καὶ οἱ παρ' ὑμῖν νομισθέντες εἶναι σοφοί, οὐ ποιηταὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλόσοφοι . . . . ., ἔδοξέ μοι καλῶς ἔχειν, πρῶτον μὲν τοὺς τῆς θεοσεβείας ἡμῶν τε καὶ ὑμῶν ἐξετάσαι διδασκάλους . . . ., ἵν' οἱ μὲν πρότερον τὴν ψευδώνυμον θεοσέβειαν παρὰ τῶν προγόνων παρειληφότες, νῦν γοῦν αἰσθόμενοι, τῆς παλαιᾶς ἐκείνης ἀπαλλαγῶσι πλάνης· ἡμεῖς δὲ σαφῶς καὶ φανερῶς ἡμᾶς αὐτοὺς ἀποδείξωμεν τῇ τῶν κατὰ θεὸν προγόνων ἑπομένους θεοσεβείᾳ.* Hier liegt in dem Ausdrucke: *οἱ ἡμέτεροι κατὰ θεὸν πρόγονοι* und *τῶν κατὰ θεὸν προγόνων* offenbar eine versteckte Antithese, welche ausgeschlossen werden soll; es ist dieß keine andere, als: *οἱ κατὰ σάρκα πρόγονοι.* Eben damit, daß der Verfasser die hebräischen Propheten und Gesetzgeber als seine Vorältern *κατὰ θεόν* bezeichnet, will er andeuten, daß sie es nicht *κατὰ σάρκα*, daß sie wohl geistig, aber nicht leiblich seine Väter seien. So konnte nur ein Heidenchrist sprechen; in dem Munde eines Judenchristen wäre der Zusatz *κατὰ θεόν* geradezu sinnlos. Setzt somit die gewählte Ausdrucksweise *οἱ κατὰ*

[1] Daß die Worte: *οἱ ἡμέτεροι κατὰ θεὸν πρόγονοι* zusammengefaßt werden müssen, ergibt sich theils aus den Schlußworten des Citates: *τῇ τῶν κατὰ θεὸν προγόνων*, theils aus dem Umstande, daß die Verbindung des Zeitwortes *κηρύττουσι* mit *κατὰ θεόν* die Stelle wegen der sogleich folgenden Antithese: *ἀλλὰ καὶ οἱ παρ' ὑμῖν νομισθέντες εἶναι σοφοί* vom Standpunkte des Verfassers aus als ganz paradox erscheinen lassen würde. Denn wie man auch die Worte: *κατὰ θεόν* deuten möchte (entweder: „in Folge göttlicher Offenbarung" oder: „auf gotteswürdige Weise"), in jedem Falle müßten sie ebenso wohl auf die Lehre der heidnischen Dichter und Philosophen, als der jüdischen Propheten bezogen werden; daraus aber würde eine Erklärung hervorgehn, welche zu den anderweitigen Ansichten des Verfassers in geradem Widerspruche stände.

θεὸν πρόγονοι schon an und für sich betrachtet einen heidenchristlichen Verfasser voraus, so wird diese Voraussetzung durch den Zusammenhang, in welchem jene Ausdrucksweise erscheint, noch besonders bestätigt und verstärkt. Der Verfasser zieht eine Parallele zwischen den jüdischen Propheten und den hellenischen Weisen. Für einen Judenchristen hätte es nun, um die Propheten den Vorältern der Heiden entgegenzustellen, nur der einfachen Bezeichnung οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι bedurft; der Heidenchrist aber, welcher in leiblicher Beziehung mit den Heiden dieselben Vorfahren hatte, mußte, sofern er die jüdischen Propheten als seine Väter bezeichnen wollte, dieselben durch irgend ein Prädikat als seine geistigen Väter charakterisiren; indem dieß der Verfasser der Mahnrede vermittelst der Worte κατὰ θεόν thut, stellt er sich bestimmt als einen Heidenchristen dar [1]). Wider das gefundene Resultat begründet es nun keinen Einwand, wenn an einer andern Stelle der Mahnrede einfach gesagt wird: ἀκόλουθον ἡγοῦμαι ἀνελθεῖν ἐπὶ τοὺς ἡμετέρους προγόνους [2]). Denn einmal konnte sich der Verfasser, nachdem er gleich im Beginne seiner Schrift den Begriff der Vorältern gehörig begränzt hatte, später die Wiederholung dieser Beschränkung füglich ersparen. Sodann nennen auch andere Kirchenväter, deren heidnische Abstammung durchaus unzweifelhaft ist [3]), die Juden schlechthin ihre Vorfahren, wie Theophil. ad Autolyc. 3, 20. p. 392. (p. 130. C.): οἱ Ἑβραῖοι, οἱ καὶ προπάτορες ἡμῶν, ἀφ' ὧν καὶ τὰς ἱερὰς βίβλους ἔχομεν — 3, 21. p. 393. (p. 131. A.): ἦσαν ὄντως ποιμένες οἱ προπάτορες ἡμῶν, οἱ παροικήσαντες ἐν Αἰγύ-

---

1) Das Bedenken Arendt's a. O. S. 279., ob auch der Ausdruck: οἱ κατὰ θεὸν πρόγονοι nach dem Sprachgebrauche Justin's die Ahnen im geistigen Sinne überhaupt andeuten könne, weil Justin in seinen andern, als ächt anerkannten Schriften für diesen Begriff regelmäßig den Ausdruck: οἱ ἐν θεῷ πρόγονοι setze, ist völlig grundlos; denn die letztere Phrase kommt in den ächten Schriften Justin's überhaupt niemals vor.

2) Cohort. ad Graec. c. 8. p. 12. (p. 8. E.)

3) In Betreff des Theophilus von Antiochien vgl. ad Autolyc. 1, 14. p. 346. (p. 78. D.)

πτῳ — und Lactant. institutt. div. 4, 10.: majores nostri, qui erant principes Hebraeorum — 5, 22.: Judaeis, quorum nos successores ac posteri sumus . . ., sicut illi majores nostri. Dagegen zeugt es für die heidnische Herkunft des Verfassers der Mahnrede noch weiter, wenn derselbe den Heiden entgegenruft [1]: ἀκόλουθον ἡγοῦμαι, ἃ παρ' ὑμῖν πρότερον περὶ αὐτῶν ἀκήκοα λεγόντων, ταῦτα ἐν καιρῷ νυνὶ πρὸς ὑμᾶς εἰπεῖν. Auch würde wohl ein ehemaliger Jude die Berechtigung der Christen, das A. T. als ihre Religionsquelle anzusehn und zu gebrauchen, schwerlich in der auffallenden und pikanten Weise begründet haben, wie dieses cohort. ad Graec. c. 13. p. 17. (p. 14. D.) geschieht [2]. Auch die persönlichen Verhältnisse, welche der Verfasser der Mahnrede andeutet, stimmen demnach vollkommen zur Person des Märtyrers Justin, und seine Urheberschaft dieser Schrift kann auch von dieser Seite nicht in Frage gestellt werden.

Eben so wenig liegt eine Berechtigung zu Zweifeln an dieser Urheberschaft in der Differenz, welche zwischen dem Berichte der Mahnrede über die Entstehung der LXX. und der Erzählung derselben Thatsache in der ersten Apologie (vgl. coh. ad Gr. c. 13. p. 16. sq. [p. 13. sq.] mit apol. 1, 31. p. 62. [p. 72. C.]) stattfindet, wie Arendt [3] und Herbig [4] gemeint haben. Denn ob auch anerkannt werden muß, daß eine solche Differenz in Nebenumständen wirklich vorhanden ist und die Erzählung in der Mahnrede namentlich auch ein weit wunderbareres und sagenhafteres Kolorit trägt, als in der Apologie: so löst sich doch die ganze Schwierigkeit, welche daraus für die Aechtheit der erstern Schrift zu erwachsen scheint, in und mit der Annahme, daß Justin, als er die Apologie schrieb, die Tradition nur noch in ihrer einfachsten Gestalt kannte und erst später durch die Lesung der Schriften des Philo und Josephus, so wie durch seine persönliche

[1] Cohort. ad Graec. c. 11. p. 15. (p. 12. A.)

[2] Das hat schon Tillemont (mémoires pour servir à l'histoire T. II. p. 311.) gefühlt, denn er sagt: il semble, qu' un Juif, quoique chrétien, ne se seroit pas exprimé en cette manière.

[3] Kritische Untersuchungen. S. 282. ff.

[4] Comment. de scriptis. p. 60. sq.

Anweſenheit auf der Inſel Pharus, worauf auch in der Mahnrede namentlich hingewieſen wird, die Kenntniß der ſagenhaften Einzelheiten gewann, welche die letztere Schrift zur Schau trägt. Die Möglichkeit dieſer Annahme kann man nicht durch die Behauptung abſchneiden wollen, daß die Mahnrede nicht nach, ſondern vor der erſten Apologie geſchrieben ſei; denn dieſe Behauptung iſt Nichts, als eine abſolut willkürliche Vorausſetzung [1].

Völlig gewichtlos iſt auch der Verdachtsgrund gegen die Aechtheit der Mahnrede, welchen Arendt [2] in der zweimaligen und beide Male verſchiedenen Anführung eines griechiſchen Orakelſpruches findet. Denn allerdings wohl iſt die Lesart dieſes Götterſpruches, wie ſie coh. ad Gr. c. 11. p. 15. (p. 12. B.) lautet:

Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ᾽ ἄρ᾽ Ἑβραῖοι,
Αὐτογέννητον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἁγνῶς.

die urſprüngliche und richtige, da ſie in dieſer Geſtalt noch bei Porphyrius und Euſebius erſcheint, und die Lesart der andern Stelle: coh. ad Gr. c. 24. p. 24. (p. 23. A.):

Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ᾽ ἄρ᾽ Ἑβραῖοι,
Αὐτογέννητον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν αὐτόν.

die ſpätere und veränderte [3]; aber es fragt ſich, ob der Verfaſſer der Mahnrede nicht beide Lesarten ſchon vorfand und ſich der einen und andern je nach dem Bedürfniſſe ſeiner Beweisführung bediente, oder ob die Differenz der beiden Lesarten nicht von einem Gedächtnißirrthume herrührt. Denn der Annahme, daß die Veränderung des ἁγνῶς in αὐτόν eine bewußte und aus einem frommen Betruge hervorgegangene ſei, widerſtrebt die große Unwahrſcheinlichkeit, daß der Urheber dieſer abſichtlichen Variante ſeinen Betrug Gegnern gegenüber, welche er auf das bitterſte angreift, nicht beſſer verſteckt, ſondern durch Aufführung der

---

1) Vgl. Neander allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. I, 3. S. 748.

2) Kritiſche Unterſuchungen. S. 290. ff.

3) Wenn auch Cyrill. advers. Julian. l. 5. T. VI. p. 180. dieſe veränderte Lesart θεὸν αὐτόν hat, ſo mag dieß wohl Entlehnung aus der Mahnrede ſein.

ächten Lesart neben der untergeschobenen in einer und derselben Schrift so offen zu Tage gelegt haben sollte. Indeß wollte man auch dem Verfasser diese äußerste Unvorsichtigkeit wirklich zutrauen, so hat man doch gerade so viel Grund, die vorausgesetzte Verfälschung von Justin abzuleiten, als sie irgend einem anonymen Schriftsteller zuzuschieben [1].

Nur eine scheinbare Schwierigkeit liegt weiter auch in der etwas verschiedenen Art, mit welcher sich die Mahnrede und die größere Apologie über die (angeblichen) Entlehnungen Plato's aus dem A. T. aussprechen [2]. Denn wenn in der erstern Schrift [3] behauptet wird, daß Plato die Wissenschaft von der Existenz des heiligen Geistes aus dem A. T. geschöpft, denselben aber in seinen Schriften nicht mit dem biblischen Ausdrucke πνεῦμα ἅγιον, sondern (aus Furcht vor seinen Mitbürgern) mit dem Worte ἀρετή bezeichnet habe, und wenn dagegen in der Apologie [4] versichert wird, Plato habe den heiligen Geist, welchen er aus 1 Mos. 1, 2. kennen gelernt, unter den Worten: τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτον begriffen: so hindert Nichts, diese Erklärungen für Aussprüche eines und desselben Individuums zu nehmen; sie sind nur zwei Schattirungen Einer Grundansicht, welche ohne Bedenken neben einander festgehalten werden durften. Auch konnte es sein, daß Justin die eine (angebliche) Beweisstelle für Plato's Bekanntschaft mit der christlichen Lehre vom heiligen Geiste noch gar nicht entdeckt oder vielleicht auch schon wieder als ungenügend aufgegeben hatte, als er sich der andern bediente. Noch näher liegt die Ausgleichung derjenigen Stellen, welche den Ursprung der platonischen Lehre von der Weltbildung behandeln. Es ist ein Irrthum, wenn Herbig sagt, in der Apologie [5] werde 1 Mos. 1, 1. f. als Quelle für Plato's Lehre von der Bildung der sichtbaren Welt aus formloser Materie genannt,

---

[1] Vgl. Eisenlohr argumenta ab apologetis seculi secundi etc. in Pott et Ruperti sylloge commentatt. T. II. p. 145.

[2] Herbig commentat. de scriptis. p. 58. sq.

[3] Cohort. ad Graec. c. 32. p. 30. sq. (p. 30. D.)

[4] Apol. 1, 60. p. 79. (p. 93. B.)

[5] Apol. 1, 59. p. 78. (p. 92. D.)

während in der Mahnrede [1]) aus derſelben altteſtamentlichen Stelle Plato's Vorſtellung von der intelligibeln Welt abgeleitet werde. Vielmehr wird in der Mahnrede 1 Moſ. 1, 1. f. ebenſo wohl für die platoniſche Lehre von der ſichtbaren, als der intelligibeln Welt als Quelle angegeben. Daß aber in der Stelle der Apologie nicht auch von dieſer unſichtbaren Welt die Rede iſt, hat ſeinen Erklärungsgrund in dem Zuſammenhange. Juſtin ſpricht daſelbſt von den chriſtlichen Glaubensſätzen, für welche ſich bei den griechiſchen Philoſophen, und namentlich bei Plato, Parallelen fänden, und behauptet, die Philoſophen hätten dieſe theilweiſe Erkenntniß der Wahrheit durch die Lektüre des A. T. gewonnen. Hier konnte alſo von der platoniſchen Ideenwelt nicht wohl die Rede ſein. Auch von dieſem Punkte aus bleibt demnach die Authentie der Mahnrede ungefährdet.

Blendender zwar als alles Bisherige, ſind die Einwürfe gegen die Aechtheit dieſer Schrift, welche ſich auf dogmatiſche Lehrdifferenzen, die man zwiſchen ihr und den anerkannt ächten Schriften Juſtin's zu bemerken geglaubt hat, gründen; allein näher betrachtet, ſind auch ſie nichtig. Denn es finden ſolche Widerſprüche in Wahrheit nicht ſtatt. Was man unter dieſem Titel aufgeführt hat, läuft entweder nur auf eine ungenaue Darſtellungsweiſe hinaus oder beſteht in unweſentlichen Modifikationen derſelben Grundvorſtellungen. Wir betrachten zunächſt das Verhältniß, in welches in der Mahnrede und den Apologieen, ſo wie in dem Dialoge die griechiſche Philoſophie zu der chriſtlichen Lehre geſtellt wird [2]). Von vielen Gelehrten, mit beſon-

---

[1]) Cohort. ad Graec. c. 30. p. 29. (p. 29. B. C.)

[2]) Nur ganz kurz berühren wir die Widerſprüche, welche nach Herbig (comment. de scriptis. p. 56. u. 60.) zwiſchen der Mahnrede und den ächten Schriften Juſtin's auch in der Beſchreibung der prophetiſchen Inſpiration und in der philoſophiſchen Deduktion der Namenloſigkeit Gottes beſtehn ſollen. Denn dieſe ſogenannten Widerſprüche erledigen ſich durch ſich ſelber. Die Verſchiedenheit in dem Urtheile über die prophetiſche Inſpiration iſt nur eine wörtliche, welche das Weſen der Sache nicht berührt (vgl. coh. ad Gr. c. 8. p. 13. [p. 9. A. B.] c. 10. p. 15. [p. 11. D.] mit apol. 1, 33. p. 64. [p. 75. D.] 1, 31. p. 62. [p. 72. B.] 1, 36. p. 65. [p. 76. D.] dial. c. Tr. c. 7. p. 109. [p. 224. D.]). Die Deduktion der Namenloſigkeit Gottes iſt aber zum

derm Nachdrucke von Arendt [1] und Möhler [2], ist behauptet worden, die Ansichten, welche die erstere Schrift über Wesen und Bedeutung der griechischen Philosophie aufstellt, ständen zu den wirklichen Aeußerungen Justin's in einem solchen Mißverhältnisse, daß diese Schrift unmöglich für ein Produkt des Märtyrers angesehn werden könne. Es würde in ihr fast durchgehends verächtlich und wegwerfend über die gesammten philosophischen Bestrebungen Griechenland's gesprochen, während die Apologieen denselben die größeste Anerkennnng und Verehrung angedeihen ließen. Angenommen, es hätte mit dieser Behauptung seine Richtigkeit, so würde dadurch noch keine Instanz gegen die Aechtheit der Mahnrede gewonnen werden. Der Alexandriner Clemens geht oft von dem größesten Lobe zu dem bittersten Tadel der griechischen Philosophen über, und doch hat dieses Schwanken Niemandem seine Schriften verdächtig gemacht. So erklärt derselbe z. B., daß die griechische Philosophie himmlischen Ursprunges sei [3], die Gemüther durch die sittliche Bildung

---

Theile wesentlich dieselbe; vgl. Coh. ad Gr. c. 21. p. 21. (p. 19. B.): *Θεῷ οὔτε ὁ τιθεὶς ὄνομα προϋπῆρχεν οὔτε αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζειν φήθη δεῖν.* Apol. 2, 6. p. 92. (p. 44. D.): *Ὄνομα τῷ πάντων πατρὶ θεῶν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν. Ὃ γὰρ ἂν καὶ ὀνόματι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα.*

Wenn aber außerdem in der Mahnrede (coh. ad Gr. c. 21. p. 21. [p. 19. B.]) und der größern Apologie (apol. 1, 61. p. 80. [p. 94. D.]) noch zwei andere, zwar verschiedene, aber sich gegenseitig ergänzende Gründe für die Namenlosigkeit Gottes aufgeführt werden; so könnte in dieser Erscheinung nur unter der Voraussetzung eine Schwierigkeit gefunden werden, daß ein Schriftsteller in einer spätern Schrift niemals etwas Anderes über einen Gegenstand vorbringen dürfte, als er bereits in der frühern bemerkt hatte. Ganz mit Stillschweigen übergehn wir noch mehrere andere angebliche Lehrdifferenzen, welche Herbig zwischen der Mahnrede und den anerkannten Schriften Justin's entdeckt hat, weil sie ihre Ausgleichung an der Stirn tragen.

[1] Kritische Untersuchungen. S. 285. ff. Vgl. auch Neander allgemeine Geschichte der christlichen Religion u. Kirche. I, 3. S. 747. f.

[2] Patrologie. I. S. 225. f.

[3] Clem. strom. 1, 1, 18. T. II. p. 14. 1, 7, 37. p. 27. 6, 17, 153. T. III. p. 194. 6, 17, 156. p. 196. 6, 17, 159. p. 198. 7, 2, 6. p. 210.

zur Erfaſſung der Wahrheit vorbereite [1] und die Wahrheit ſelbſt auch theilweiſe begreife [2]: und anderwärts beſchuldigt er die Philoſophen doch auch wieder der Unwiſſenheit [3] und des Mangels an wahrer Gotteserkenntniß [4] und klagt, daß ſie die Wahrheit aus eitler Selbſtliebe vielfach entſtellten [5], daß ſie ſich aus hohlem Ehrgeize in nutzloſen dialektiſchen Klopffechtereien gefielen [6] und daß ſie, ob ſie ſchon nur Menſchen zu ihren Lehrern gehabt hätten und wiſſen könnten, daß das Göttliche über das Bereich der menſchlichen Erkenntnißkraft hinausgehe, ſich nichtsdeſtoweniger brüſteten, als ob ſie im vollen Beſitze der Wahrheit wären [7]. Dazu kommt nun aber, daß der immanente und totale Widerſpruch, welcher ſich zwiſchen der Mahnrede und den Apologieen nebſt dem Dialoge in Betreff der griechiſchen Philoſophie vorfinden ſoll, ein rein äußerlicher und zufälliger iſt, ſobald die Sache aus dem rechten Standpunkte betrachtet wird. Nach dem Urtheile Juſtin's nämlich war die griechiſche Philoſophie ein Konglomerat grober Irrthümer mit Beimiſchung einer partiellen Wahrheit. Dieſe Anſicht herrſcht ebenſo wohl in den Apologieen und dem Dialoge, als in der Mahnrede, aber mit dem Unterſchiede, daß in dem Dialoge und beſonders in der Mahnrede der erſte Faktor derſelben am entſchiedenſten hervortritt, während die Apologieen vorzugsweiſe den zweiten Faktor hervorheben. Dieſe Divergenz begreift ſich genügend aus der Verſchiedenheit des Zweckes dieſer einzelnen Schriften. In den Apologieen nämlich, wo nur eine defenſive Stellung ſachgemäß war, wo es darauf ankam, die philoſophiſch gebildeten Kaiſer dem Chriſtenthume zu befreunden, macht Juſtin mit verſtändiger Feſthaltung der apologetiſchen Tendenz vorzüglich auf die theilweiſe Verwandtſchaft der helleniſchen und chriſtlichen Lehre aufmerkſam, während

---

[1] Strom. 1, 7, 37. T. II. p. 27. 1, 16, 80. p. 57. 6, 17, 158. T. III. p. 194. 7, 3 20. p. 219.
[2] Strom. 6, 10, 83. T. III. p. 148. 6, 17, 160. p. 198.
[3] Strom. 7, 1, 1. T. III. p. 206.
[4] Strom. 6, 17, 149. T. III. p. 191. sq. 6, 17, 151. p. 193.
[5] Strom. 6, 7, 56. T. III. p. 131.
[6] Strom. 8, 1, 1. T. III. p. 296.
[7] Strom. 6, 18, 165. sq. T. III. p. 202. sq.

der Dialog, wo dieſe Rückſicht wegfiel, und beſonders die Mahnrede, in welcher die Sache des Chriſtenthums durch wiſſenſchaftliche Vernichtung der intellektuellen Stützen des Heidenthums gefördert werden ſollte, vorzugsweiſe das verwerfende Moment des Urtheiles über die helleniſche Philoſophie ausſprechen. Der ſcheinbare Widerſpruch löſt ſich alſo zuletzt in die vollkommenſte Einheit auf und dient nur zum Erweiſe der Klarheit und Beſonnenheit, mit welcher Juſtin die beiden Hauptmomente ſeines Urtheiles über die griechiſche Philoſophie auseinander zu halten und je nach Bedürfniß zur Anwendung zu bringen wußte. Daß aber dieſes Urtheil nach ſeinen weſentlichen Beziehungen wirklich in allen Schriften Juſtin's gefunden werde, läßt ſich am beſten durch eine Gegenüberſtellung der betreffenden wichtigſten Aeußerungen erſichtlich machen. Juſtin geſteht dem philoſophiſchen Heidenthume den Beſitz einer relativ richtigen und der chriſtlichen Wahrheit ſich nähernden Erkenntniß zu:

Apol. 2, 13. p. 97. (p. 51. B.):

Οὐκ ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ . . . . . ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων, Στωϊκῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων. Vgl. apol. 1, 5. p. 46. sq. (p. 55. E.)

Apol. 1, 8. p. 48. (p. 57. B.):

Πλάτων ὁμοίως ἔφη, Ῥαδάμανθυν καὶ Μίνω κολάσειν τοὺς ἀδίκους παρ' αὐτοὺς ἐλθόντας· ἡμεῖς δὲ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα φαμὲν γενήσεσθαι, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῖς αὐτοῖς σώμασι μετὰ τῶν ψυχῶν γινομένων καὶ αἰωνίαν κόλασιν κολασθησομένων, ἀλλ' οὐχὶ χιλιονταετῆ περίοδον, ὡς ἐκεῖνος ἔφη, μόνον.

Coh. ad Graec. c. 22. p. 22. (p. 20. D.):

Ὁ Πλάτων . . . ἐν τῷ ἐσπουδασμένῳ αὐτοῦ λόγῳ Τιμαίῳ . . . . . τὸ αὐτό, ὃ καὶ περὶ θεοῦ Μωσῆς γέγραφεν. Vgl. c. 25. p. 25. (p. 23. E.) c. 27. p. 27. (p. 26. D.) c. 36. p. 33. (p. 34. D.)

Coh. ad Gr. c. 1. p. 6. (p. 2. A.):

. . . . . διὰ τὴν μέλλουσαν μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦδε τοῦ βίου ἔσεσθαι κρίσιν· ἣν οὐ μόνον οἱ ἡμέτεροι κατὰ θεὸν κηρύττουσι πρόγονοι, προφῆταί τε καὶ νομοθέται, ἀλλὰ καὶ οἱ παρ' ὑμῖν νομισθέντες εἶναι σοφοί, οὐ ποιηταὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλόσοφοι. Vgl. c. 14. p. 17. (p. 15. A.)

Dieſe Annäherung an die chriſtliche Wahrheit verdanke aber das Heidenthum keineswegs der freien philoſophiſchen Forſchung, ſondern einer auf außerordentlichem Wege erlangten Unterſtützung von außen. Denn an und durch ſich ſei die Philoſophie nicht im Stande, die religiöſe Wahrheit zu erfaſſen:

Dial. c. Tr. c. 3. p. 105. (p. 221. B.):

Πῶς οὖν ἂν περὶ θεοῦ ὀρθῶς φρονοῖεν οἱ φιλόσοφοι ἢ λέγοιέν τι ἀληθές, ἐπιστήμην αὐτοῦ μὴ ἔχοντες μηδὲ ἰδόντες ποτὲ ἢ ἀκούσαντες;

c. 4. p. 105. (p. 221. C.):

Τὸν θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεταί ποτε, μὴ ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος;

Coh. ad Graec. c. 5. p. 10. (p. 5. E.):

Ἀδύνατον τοὺς τὰ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα μὴ παρὰ τινῶν εἰδότων μεμαθηκότας ἢ αὐτοὺς εἰδέναι ἢ ἑτέρους δύνασθαι διδάσκειν ὀρθῶς; vgl. c. 8. p. 12. (p. 9. A.): *οὔτε φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατόν.*

Jener außerordentliche Weg ſei theils eine unmittelbare Benutzung der altteſtamentlichen Urkunden von Seiten der griechiſchen Philoſophen, theils eine beſondere, individuelle Erleuchtung geweſen, durch welche der göttliche Logos der forſchenden Vernunft zu Hilfe gekommen wäre. Die erſte Anſicht findet ſich faſt ausſchließlich in der Mahnrede, während die Apologieen beide Vorausſetzungen verbinden:

Apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. C.):

Ὅσα καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον οἱ φιλοσοφήσαντες ἢ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς — vgl. 2, 8. p. 94. (p. 46. B.) 2, 13. p. 98. (p. 51. D.)

Coh. ad Graec. c. 36. p. 33. (p. 34. D.):

Θείας ὑπὲρ ὑμῶν προνοίας ἔργον γέγονε, τὸ καὶ ἄκοντας τούτους μαρτυρεῖν τὰ ὑπὸ τῶν προφητῶν περὶ ἑνὸς θεοῦ εἰρημένα ἀληθῆ εἶναι.

Apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. A.):

Πάντα ὅσα περὶ ἀθανασίας ψυχῆς ἢ τιμωριῶν τῶν μετὰ

Coh. ad Graec. c. 14. p. 18. (p. 15. B.):

Οὐ λανθάνειν ἐνίους ὑμῶν οἶμαι . . . , ὅτι καὶ Ὀρφεὺς

θάνατον ἢ θεωρίας οὐρανίων ἢ τῶν ὁμοίων δογμάτων καὶ φιλόσοφοι καὶ ποιηταὶ ἔφασαν, παρὰ τῶν προφητῶν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες καὶ νοῆσαι δεδύνηνται καὶ ἐξηγήσαντο. Vgl. 1, 60. p. 79. (p. 93. C.)

καὶ Ὅμηρος καὶ Σόλων . . . καὶ Πυθαγόρας καὶ Πλάτων καὶ ἄλλοι τινές, ἐν τῇ Αἰγύπτῳ γενόμενοι καὶ ἐκ τῆς Μωσέως ἱστορίας ὠφεληθέντες, ὕστερον ἐναντία τῶν πρότερον μὴ καλῶς περὶ θεῶν δοξάντων αὐτοῖς ἀπεφήναντο.

Ungeachtet dieſer Unterſtützung ſei jedoch das Zuſammentreffen helleniſcher und chriſtlicher Lehren immer nur ein jeweiliges geblieben, das Heidenthum habe bloß eine vereinzelte, das Chriſtenthum die volle Wahrheit:

Apol. 2, 13. p. 97. (p. 51. B.): Οὐκ ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια u. ſ. f.

Apol. 1, 20. p. 55. (p. 66. C.): Ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν.

Apol. 2, 13. p. 98. (p. 51. D.): Οἱ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα. Ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν καὶ ἕτερον αὐτό, οὐ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται.

Vgl. coh. ad Graec. c. 8. p. 12. (p. 9. A.) mit c. 14. p. 17. (p. 15. A.) c. 38. p. 35. (p. 36. D.) und zahlreiche andere Stellen.

Ja, die griechiſche Philoſophie befinde ſich gerade in den Haupt- und Grundlehren der Erkenntniß in radikalem Widerſpruche mit ſich ſelbſt:

Apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. C.): Ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.

Apol. 2, 13. p. 97. (p. 51. C.): Οἱ τἀναντία αὐτοῖς ἐν κυριω-

Coh. ad Graec. c. 35. p. 32. (p. 33. B.): Οἱ μάτην τὸ τῆς φιλοσοφίας ἐπηρεάζοντες ὄνομα . . . . . οὐ πρὸς ἀλλήλους στασιάζουσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν

τέροις εἰρηκότες, οὐκ ἐπιστήμην τὴν ἄπτοπτον καὶ γνῶσιν τὴν ἀνέλεγκτον φαίνονται ἐσχηκέναι. Vgl. apol. 1, 4. p. 46. (p. 55. C.) 1, 44. p. 70. (p. 82. A.)

ἄλλοτε ἄλλως ἐκτίθενται δόξας. Vgl. c. 4. p. 10. (p. 5. B.) c. 7. p. 12. (p. 8. D.)

Nicht einmal die Lösung anthropologiſcher Probleme ſei ihr gelungen:

Dial. c. Tr. c. 4. p. 107. (p. 222. E.):

Οὐδὲν ἴσασι περὶ τούτων ἐκεῖνοι οἱ φιλόσοφοι· οὐδὲ γὰρ ὅ, τι ποτέ ἐστι ψυχή, ἔχουσιν εἰπεῖν.

Coh. ad Graec. c. 6. p. 11. (p. 7. D.):

Ὅτι οὐδὲ ὁ περὶ τῆς ἐνταῦθα ἀνθρωπίνης ψυχῆς αὐτοῖς συμφωνήσει λόγος, δῆλον ἀπὸ τῶν ὑφ' ἑκατέρου αὐτῶν περὶ αὐτῆς λεχθέντων. Vgl. c. 7. p. 12. (p. 8. C.)

Daher könne denn auch die Auktorität der Philoſophen bei der Unterſuchung wichtiger Gegenſtände der Erkenntniß von keinem Belange ſein:

Dial. c. Tr. c. 6. p. 108. (p. 224. A.):

Οὐδὲν ἐμοὶ μέλει Πλάτωνος οὐδὲ Πυθαγόρου οὐδὲ ἁπλῶς οὐδενὸς ὅλως τοιαῦτα δοξάζοντος· τὸ γὰρ ἀληθὲς οὕτως ἔχει.

Coh. ad Graec. c. 14. p. 17, (p. 15. A.):

Δεῖ ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες . . . . , μὴ τῇ τῶν προγόνων ὑμῶν ἀβασανίστῳ προσέχειν πλάνῃ μηδ' εἴ τι σφαλέντες αὐτοὶ παρέδοσαν ὑμῖν, τοῦτ' ἀληθὲς εἶναι νομίζειν, ἀλλ' . . . . ζητεῖν καὶ ἐρευνᾶν ἀκριβῶς καὶ τὰ ὑπ' αὐτῶν τῶν ὑμετέρων, ὡς αὐτοί φατε, διδασκάλων εἰρημένα.

Streng genommen, verdienten ſie nicht einmal den Namen der Philoſophen:

Dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. D.):

Πάντων τούτων τῶν νομιζομένων φιλοσόφων.

Coh. ad Graec. c. 36. p. 32. (p. 33. C.):

Εἰ ἡ ἀληθοῦς εὕρεσις ὅρος τις λέγεται παρ' αὐτοῖς φιλοσο-

c. 35. p. 133. (p. 253. D.): *Ἕκαστος τῶν φιλοσοφεῖν νομιζόντων.* | *φίας, πῶς οἱ τῆς ἀληθοῦς μὴ τυγχάνοντες γνώσεως τοῦ τῆς φιλοσοφίας ὀνόματός εἰσιν ἄξιοι;*

Doch es kann an dieſen Parallelen genügen; ſchon aus ihnen ergibt ſich mit Evidenz, daß die Grundanſchauung über die griechiſche Philoſophie, welche die Mahnrede zu Tage legt, mit der in den Apologieen und dem Dialoge niedergelegten weſentlich einſtimmig iſt. Selbſt die ſchroffſten Aeußerungen [1] ſtehn nicht iſolirt, ſondern haben, wenn nicht in den Apologieen, ſo doch in dem Dialoge einen Widerklang. Juſtin war durchaus kein enthuſiaſtiſcher Verehrer der griechiſchen Philoſophie [2]. Nur wenn man die beiden Apologieen willkürlich iſolirt, ihre der Philoſophie günſtigen Aeußerungen ungebührlich hervorhebt und die ungünſtigen dagegen völlig unbeachtet läßt, wenn man das apo-

---

[1] Dergleichen Aeußerungen dürfen ja auch nicht mit äußerſter Strenge aufgefaßt werden; der polemiſche Eifer hat dem Buchſtaben zuweilen eine Schärfe gegeben, welche nicht beabſichtigt war. So kann z. B. die Behauptung (coh. ad Gr. c. 11. p. 15. [p. 12. A.]): *τὰ τῶν φιλοσόφων ὑμῶν . . . πράγματα πάσης ἀγνοίας καὶ ἀπάτης φανέντα πλήρη* nicht buchſtäblich genommen werden, ohne daß ihr Urheber mit ſich ſelbſt in den ärgſten Widerſpruch geräth, indem er bald nachher eine Reihe von religiöſen Wahrheiten aufſtellt, welche zum Beweiſe dienen ſollen, daß die Philoſophen, vor Allen Plato, zuweilen mit dem A. T. einſtimmig gelehrt hätten. Es iſt überhaupt ganz die Art Juſtin's, in Hyperbeln zu ſprechen. Wollte man auf dieſe Spracheigenthümlichkeit des Märtyrers nicht Rückſicht nehmen, ſo würde es gar nicht ſchwer ſein, ein ganzes Gewebe von Widerſprüchen aus ſeinen Schriften zuſammenzubringen. So ſchließen ſich z. B. die Behauptungen: apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. A.) und apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. C.), dial. c. Tr. c. 76. p. 173. (p. 301. C.) und c. 107. p. 201. (p. 334. B.), buchſtäblich gefaßt, geradezu aus.

[2] Die Stelle des Dialogs, welche für die Philoſophie ſo beſonders anerkennend lautet: dial. c. Tr. c. 2. p. 102. (p. 218. C.): *ἔστι τῷ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον κτῆμα καὶ τιμιώτατον θεῷ, ᾧτε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη, καὶ ὅσοι ὡς ἀληθῶς οὗτοί εἰσιν, οἱ φιλοσοφίᾳ τὸν νοῦν προσεσχηκότες* — bezieht ſich nicht auf die griechiſche Philoſophie, ſondern ſpricht von der reinen und urſprünglichen Erkenntniß der religiöſen Wahrheit, wie ſie in den Propheten und vor Allem in Chriſto zur konkreten Erſcheinung kam.

logetiſche Intereſſe, welches auch die Urtheile über die Philoſophie in den Apologieen beherrſcht, durchaus überſieht und auf das Geſpräch mit Tryphon keine vergleichende Rückſicht nimmt: kann man zu dem Ergebniſſe gelangen, daß Juſtin die griechiſche Weisheit mit einer beſondern Vorliebe betrachtet habe und ſomit eine Schrift, wie die Mahnrede, nicht geſchrieben haben könne, in welcher dieſe Vorliebe ſo ſehr in den Hintergrund tritt oder vielmehr gar nicht zum Vorſcheine kommt.

Nicht begründeter, als dieſe Vorliebe Juſtin's für die griechiſche Philoſophie, iſt die Annäherung der Mahnrede an den Standpunkt der judaiſirenden Denkart, worin Arendt[1] eine neue Lehrverſchiedenheit zwiſchen dieſer Schrift und Juſtin und eben damit einen neuen Verdachtsgrund gegen deren Aechtheit erblickt hat. Denn die Aufforderung zu eifrigem Studium des A. T., welche die Schrift, ohne des N. T. zu erwähnen, an die Heiden richtet[2], geſchah keineswegs in jüdiſchem Intereſſe, ſondern in Folge der Superiorität, welche das A. T., wie in der geſammten älteſten chriſtlichen Kirche, ſo auch bei Juſtin vor dem N. T. behauptete[3]. Auch im Dialoge[4] wird die Lektüre der Propheten empfohlen, ohne daß des N. T. dabei Erinnerung geſchieht. Auch Tatian[5] rühmt das A. T., ohne des N. T. daneben zu gedenken. Auch Athenagoras[6] ermahnt die Hellenen auf das dringendſte zum Studium des A. T. und dehnt dieſe Forderung niemals auf das N. T. aus. — In rein chriſt-

---

1) Kritiſche Unterſuchungen S. 292. ff. Hätten diejenigen Recht, welche auch in den Apologieen und dem Dialoge eine akatholiſche Hinneigung zu der judenchriſtlichen Denkweiſe wahrgenommen zu haben glauben, ſo würde das obige Bedenken Arendt's ſtatt ein Zeugniß gegen die Aechtheit der Mahnrede, vielmehr ein Bürge für dieſelbe ſein.

2) Coh. ad Graec. c. 35. p. 32. (p. 32. D.)

3) Die wichtigſten Gründe dieſes überwiegenden Anſehns des A. T. hat Eisenlohr (argumenta ab apologetis etc. T. II. p. 176. sq.) kurz zuſammengeſtellt.

4) Dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. D.)

5) Orat. c. Graec. c. 29. p. 267. (p. 165. B.)

6) Leg. pro Christ. c. 9. p. 286. (p. 9. D. 10. A.) Vgl. c. 7. p. 285. (p. 8. A.) c. 24. p. 303. (p. 27. D.) und Theophil. ad Autol. 2, 34. p. 373. (p. 110. A.)

lichem Intereſſe wurde auch der ausführliche Nachweis des hohen Alters der Propheten, vor Allen des Moſes, geführt [1]. Damit lehnte nämlich der Verfaſſer, wie die übrigen Apologeten [2], den Vorwurf der Neuheit, welcher dem Chriſtenthume häufig von den Hellenen gemacht wurde [3], ab und gab ihn der griechiſchen Philoſophie zurück [4]. Zu gleicher Zeit gewann er dadurch für die von ihm und Andern oft ausgeſprochene Behauptung, daß die griechiſchen Philoſophen die Schriften des Moſes und der Propheten geleſen und benutzt hätten, eine Stütze [5]. — Wenn

---

[1]) Coh. ad Graec. c. 9. p. 13. (p. 9. C.)

[2]) Außer den andern Stellen Juſtin's: apol. 1, 23. p. 57. (p. 68. B.), 1, 44. p. 70. (p. 81. E.), 1, 59. p. 78. (p. 92. C.), dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. D.) vgl. Tatian. orat. c. Graec. c. 31. p. 268. sq. (p. 166. A.) c. 36–41. p. 272. sqq. (p. 171. sqq.) — Theophil. ad Autol. 2, 30. p. 370. (p. 106. C.) 3, 20. sqq. p. 392. sqq. (p. 129. sqq.) — Clem. strom. 1, 15, 72. T. II. p. 52. 1, 21, 101. sqq. p. 71. sqq. — Tertull. apolog. c. 19. T. V. p. 39. sq. — Lactant. institutt. divin. 4, 5. — Euseb. praepar. evangel. 10, 9. sqq. p. 483. sqq. und Cyrill. adv. Julian. l. 1. T. VI. p. 7. sqq. 14.

[3]) Zur Rechtfertigung der gegen die Chriſten ihres Ortes veranlaßten Verfolgung erklären die heidniſchen Bewohner von Lyon: Euseb. hist. eccles. 5, 1. T. II. p. 35.: *ξένην τινὰ καὶ καινὴν ἡμῖν εἰσάγουσι θρησκείαν.* Vgl. ferner: Theophil. ad Autol. 3, 1. p. 381. (p. 117. B.): *ἔτι λῆρον ἡγῇ τυγχάνειν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, οἰόμενος προσφάτους καὶ νεωτερικὰς εἶναι τὰς παρ' ἡμῖν γραφάς.* — 3, 4. p. 383. (p. 119. B.) 3, 16. p. 390. (p. 127. C.) — Arnob. adv. gent. 2, 66. T. I. p. 97.: quod nobis objectare consuestis, novellam esse religionem nostram et ante dies natam propemodum paucos . . . , ratione istud intenditur nulla. — Origen. c. Cels. 1, 26. T. I. p. 344. — Philastr. de haeres. c. 109. p. 217. — Prudent. peristephan. 10, 621. — Euseb. hist. eccles. 1, 2. T. I. p. 12. 1, 4. p. 34. sqq. praeparat. evangel. 1, 2. p. 5. 1, 5. p. 16. — Kortholt de origine et natura christianismi ex impia ethnicorum sententia p. 1. sqq. — de calumniis paganorum in veteres Christianos sparsis p. 69. sqq.

[4]) Coh. ad Graec. c. 12. p. 15. (p. 12. C.): *ἀναγκαῖον οἶμαι καὶ τοὺς χρόνους σκοπεῖν, καθ' οὓς οἱ καθ' ὑμᾶς γεγόνασι φιλόσοφοι, ὅπως γνῶτε, ὅτι νέος σφόδρα καὶ βραχύς ἐστιν ὁ τούτους ὑμῖν ἐνεγκὼν χρόνος.* — Euseb. praepar. evangel. 10, 14. p. 502. sqq.

[5]) Coh. ad Gr. c. 25. p. 25. (p. 24. C.), beſonders aber apol.

ferner in der Mahnrede den hebräiſchen Propheten der ausſchließliche Beſitz der Wahrheit zugeſprochen wird, ſo liegt auch darin kein Judaismus, denn es geſchieht dieſes nur mit Beziehung und im Gegenſatze zu den helleniſchen Weiſen, wobei die Ausdrücke nicht zu wägen ſind. Auch haben ſich mehrere andere rein katholiſche Kirchenväter in ganz ähnlicher Weiſe geäußert, ja der Dialog mit Tryphon bietet ſelbſt eine ſehr entſprechende Parallele:

Dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. D.):

Ἐγένοντό τινες πρὸ πολλοῦ χρόνου ..... μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς, θείῳ πνεύματι λαλήσαντες .... προφήτας δὲ τούτους καλοῦσιν. Οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξεῖπον ἀνθρώποις.

Coh. ad Graec. c. 38. p. 35. (p. 37. B.):

Πανταχόθεν τοίνυν εἰδέναι προσήκει, ὅτι οὐδαμῶς ἑτέρως περὶ θεοῦ ἢ τῆς ὀρθῆς θεοσεβείας μανθάνειν οἷόν τε, ἢ παρὰ τῶν προφητῶν μόνον, τῶν διὰ τῆς θείας ἐπιπνοίας διδασκόντων ἡμᾶς.

Wenn endlich die Logoslehre in der Mahnrede nicht mit der Ausführlichkeit behandelt wird, welche ihr in den übrigen Schriften Juſtin's gewidmet iſt; ſo darf nicht vergeſſen werden, daß ſich ja dieſe Schrift nicht eine Entwickelung chriſtlicher Dogmen, ſondern die Deſtruktion der griechiſchen Theologie zum Zwecke geſetzt hatte. Was aber in derſelben von Chriſtus geſagt wird, hat durchaus keine judenchriſtliche Färbung. Derſelbe bekommt das Prädikat [1]: *θεοῦ λόγος ἀχώριστος δυνάμει* [2] und außerdem

---

1, 44. p. 70. (p. 81. E.): *Πλάτων εἰπών· αἰτία ἑλομένου, θεὸς δ' ἀναίτιος, παρὰ Μωσέως τοῦ προφήτου λαβὼν εἶπε· πρεσβύτερος γὰρ Μωσῆς καὶ πάντων τῶν ἐν Ἕλλησι συγγραφέων* — apol. 1, 54. p. 75. (p. 89. C.) 1, 59. p. 78. (p. 92. C.). — Tatian. orat. c. Gr. c. 40. p. 274. (p. 173. A.) — Theophil. ad Autol. 1, 14. p. 346. (p. 79. A.) 2, 37. p. 378. (p. 115. D.). — Tertull. apolog. c. 47. T. V. p. 87. ad nat. 2, 2. p. 132. — Euseb. praepar. evangel. 10, 1. sqq. p. 460. sqq. — Cyrill. adv. Julian. l. 1. T. VI. p. 7. D. E.

1) Coh. ad Gr. c. 38. p. 34. (p. 36. C.)

2) Herbig (comment. de scriptis p. 57.) findet dieſes Prädikat *ἀχώριστος δυνάμει* einer Stelle des Dialogs (c. Tr. c. 128. p. 221. [p. 358. B.]) widerſprechend, wo ſich Juſtin über diejenigen mißbilli-

wird von ihm in johanneiſcher Weiſe gelehrt [1]: τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, δι' οὗ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ πᾶσα ἐγένετο κτίσις. Die Aeußerung dagegen [2]: Χριστὸς . . . τῆς τῶν ἀρχαίων ἡμᾶς προγόνων ἀνέμνησε θεοσεβείας iſt nicht ſo allgemein zu nehmen, als ob damit Chriſti geſammtes Wirken nur auf eine Erneuerung des Hebraismus reducirt werden ſollte: ſondern ſie hebt, wie der Zuſammenhang lehrt, nur das Eine, aber bei der Allgemeinheit des heidniſchen Vielgötterdienſtes beſonders bedeutſame Moment der Wirkſamkeit Chriſti hervor, daß durch ihn der alte urſprüngliche Monotheismus wieder zu umfaſſenderer Anerkennung gelangte. Wollte man den Buchſtaben preſſen, ſo würde ſich nach ähnlicher Interpretation auch aus dial. c. Tr. c. 67. p. 165. (p. 292. C.): ἑτέραν διαθήκην ἔσεσθαι ὁ θεὸς ὑπέσχετο . . . . δεικνύουσαν, τί μὲν ὡς αἰώνιον καὶ παντὶ γένει ἁρμόζον καὶ ἔνταλμα καὶ ἔργον ὁ θεὸς ἐπιτάσσεται, τί δὲ πρὸς τὸ σκληροκάρδιον τοῦ λαοῦ ὑμῶν ἁρμοσάμενος . . . . ἐνετέταλτο folgern laſſen, daß der Verfaſſer des Dialogs den Zweck der neuteſtamentlichen Oekonomie mit judaiſtiſcher Engherzigkeit lediglich in der Ausſcheidung des Zufälligen und Temporellen aus der altteſtamentlichen Geſetzgebung geſucht

---

gend äußert, welche behaupteten: ἄτμητον καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν (der Logos) ὑπάρχειν. Allein der vorausgeſetzte Widerſpruch würde nur dann in der That vorhanden ſein, wenn die monarchianiſch-modaliſtiſche Anſicht von Chriſtus, welche in der zweiten Stelle verworfen wird, auch der erſtern zu Grunde läge. Dieſes iſt jedoch nicht der Fall. Denn es iſt ein Unterſchied zwiſchen: Χριστὸς . . . θεοῦ λόγος ἀχώριστος δυνάμει und: Χριστὸς . . . ἡ τοῦ πατρὸς ἀχώριστος δύναμις. Die erſtern Worte wollen nichts Anderes ſagen, als: ungeachtet Chriſtus Menſch wurde, ſo blieb er doch als der Logos in Anſehung der Machtvollkommenheit mit Gott unzertrennlich verbunden. Oder es können die Worte: ἀχώριστος δυνάμει, wie Credner (Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften. I. S. 114. f.) will, auch in Beziehung zu der anderweitig ausgeſprochenen Meinung Juſtin's, daß der göttliche Logos ſchon vor Chriſtus eine theilweiſe und ſporadiſche Wirkſamkeit unter den Menſchen entfaltet habe, gedacht werden. Der Sinn würde dann ſein: in Chriſtus erſchien der göttliche Logos nicht fragmentariſch, ſondern in ſeiner ganzen Fülle.

[1]) Coh. ad Graec. c. 15. p. 19. (p. 16. B.)

[2]) Coh. ad Graec. c. 38. p. 34. (p. 36. C.)

habe, und man würde demnach auch ihn mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrechte zu einem judaisirenden Theologen machen können. Eine unstatthafte Hinneigung zu judaisirender Denkweise fällt demnach dem Verfasser der Mahnrede nicht im entferntesten zur Last, und die Einerleiheit seiner Person mit der Person Justin's verliert auch nach dieser Seite Nichts von ihrer Gewißheit.

Diese Identität der Personen wird endlich auch nicht durch die Verschiedenheit aufgehoben [1], welche zwischen den Aeußerungen der Mahnrede über die alttestamentlichen Theophanieen, so wie über die polytheistische Idololatrie, und den Erklärungen der Apologieen und des Dialogs über dieselben Gegenstände besteht. Denn diese Verschiedenheit ist theils nur das Produkt der Willkür und Unbestimmtheit, mit welcher diese Lehren in der alten Kirche überhaupt aufgefaßt und behandelt wurden, theils hat sie bestimmte Seitenstücke in den Schriften anderer Kirchenlehrer. Wird, was den ersten Punkt betrifft, in der Mahnrede gesagt, daß sich der Einige Gott dem Moses in dem feurigen Busche (2 Mos. 3, 1. ff.) als den Seienden (ὁ ὤν) offenbart, denselben zu seinem Gesandten unter das Volk Israel berufen und ihm als Kreditiv seiner göttlichen Sendung die dem Volke zu gebende Erklärung: ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς übermacht habe [2] — und wird dagegen in den Apologieen und dem Dialoge behauptet, derjenige müsse ganz sinnlos sein, welcher glauben wollte, daß der Weltschöpfer seine Wohnung jenseit des Himmels verlassen und auf irgend einem Punkte der Erde sich sichtbar gemacht habe [3], Christus sei vielmehr allezeit das Subjekt der alttestamentlichen Gotteserscheinungen gewesen, er sei im Namen und Auftrage des Vaters den Patriarchen erschienen [4], er sei zu Abraham gekommen [5], er habe mit Jakob gerungen [6]

---

[1] Herbig comment. de scriptis p. 55. sq. 58. sq.

[2] Coh. ad Gr. c. 21. p. 21. (p. 19. B.) c. 21. p. 22. (p. 20. C.)

[3] Dial. c. Tr. c. 60. p. 157. (p. 283. B.)

[4] Dial. c. Tr. c. 113. p. 206. (p. 340. D.)

[5] Dial. c. Tr. c. 56. p. 150. sqq. (p. 275. sqq.)

[6] Dial. c. Tr. c. 58. p. 155. (p. 281.)

und aus dem feurigen Busche zu Moses geredet [1]: — so beurkundet diese zwiefache Darstellung nur die Unmöglichkeit, die Ansicht von den Christophanieen, in welche die Kirchenväter die alttestamentlichen Theophanieen verwandelt hatten, überall konsequent durchzuführen und festzuhalten. Unwillkürlich erschien wieder Gott als das handelnde Subjekt, wo nach der einmal angenommenen Theorie Christus erwartet werden mußte. Jeder Versuch, von dieser Zwiefachheit der Darstellung auf Verschiedenheit der Urheber zu schließen, wird durch Irenäus und Tertullian zurückgewiesen, welche in ihren allgemein als ächt anerkannten Schriften eben dasselbe Schwanken zu Tage legen. Vgl.

Iren. adv. haeres. 4, 23. p. 239.:	Iren. adv. haeres. 3, 9. p. 176.:
Inseminatus est ubique in scripturis filius dei, aliquando quidem cum Abraham loquens, aliquando cum Noë, dans eis mensuras, aliquando autem quaerens Adam, aliquando autem Sodomitis inducens judicium, et rursus quum videretur, et in viam dirigit Jacob et de rubo loquitur cum Mose.	Unum deum omnipotentem, factorem coeli et terrae . . . , qui eduxerit populum de terra Egypti, qui collocutus sit Mosi, qui legem disposuerit. . . . . Hunc patrem domini nostri Jesu Christi ab ecclesiis annuntiari, ex ipsa scriptura, qui velint, discere possint. 3, 12. p. 198.: eundem deum annuntiant, qui fuit cum Joseph et cum patriarchis, qui et collocutus est Mosi.

Vgl. außerdem: Iren. adv. haeres. 3, 6. p. 180.

Tertull. adv. Marc. 2, 27. T. I. p. 98.:	Tertull. adv. Marc. 3, 10. T. I. p. 121.:
Profitemur, Christum semper egisse in dei patris nomine, ipsum ab initio conversatum,	Si creator [2] meus per rubum quoque et ignem, idem postea per nubem et globum

[1] Apol. 1, 62. p. 80. (p. 95. A. B.)

[2] Der creator ist nach dem konstanten Sprachgebrauche Tertullian's immer Gott der Vater; vgl. adv. Marc. 3, 15. T. I. p. 131. 3, 16. p. 132. sq. 4, 3. p. 161. apolog. c. 42. T. V. p. 80. u. ſ. f.

ipsum congressum cum patriarchis et prophetis, filium creatoris, sermonem ejus . . . ille est, qui descendit, ille qui interrogat, ille qui postulat, ille qui jurat.

cum homine congressus est et elementorum corporibus in repraesentationibus sui usus est: satis haec exempla divinae potestatis ostendunt, deum non eguisse aut falsae aut etiam verae carnis paratura. Vgl. 2,25. T. I. p. 95. — c. gnost. c. 2. T. II. p. 270. sqq. — de orat. c. 3. T. IV. p. 4.: nomen dei patris nemini proditum fuerat: etiam qui de ipso interrogaverat Moyses, aliud quid, non nomen audierat.

Was die Anſichten von dem Urſprunge der Idololatrie betrifft, ſo hat man bedenklich gefunden, daß in der Mahnrede der Anfang des Polytheismus von dem Geſpräche der Schlange mit dem erſten Menſchenpaare in dem Paradieſe datirt, die heidniſchen Götter für leere, weſenloſe Gebilde der Phantaſie erklärt, die Götternamen als ein durch traditionelle Mittheilung verpflanztes Erbſtück von derſelben Paradies-Schlange betrachtet [1] und die Götterbilder und Statuen als aus dem Mißverſtande von 1 Moſ. 1, 26. entſprungen gedacht würden [2], während in den Apologieen gelehrt würde, daß die heidniſchen Götter wirkliche Weſen, nämlich die böſen Dämonen ſeien, daß von denſelben Dämonen der Urſprung des Vielgötterdienſtes herrühre, indem dieſe die Menſchen durch perſönliche Erſcheinungen und vorgehaltene Schreckbilder zu ihrer Verehrung gezwungen hätten, ja daß auch die Götternamen und Götterbilder auf die Dämonen zurückgeführt werden müßten, indem erſtere von den Dämonen ſelbſt eingegeben und letztere nach den Geſtalten der Dämonen geformt worden wären [3]. In dieſer Zeichnung hat man Falſches

[1]) Coh. ad Graec. c. 21. p. 22. (p. 19. D. 20. A. B.)

[2]) Coh. ad Graec. c. 34. p. 31. (p. 32. B.)

[3]) Apol. 1, 5. p. 46. (p. 55. D. E.) 1, 9. p. 48. (p. 57. C.) 2, 5. p. 92. (p. 44. B. C.)

mit Wahrem vermiſcht, und Variationen eines und deſſelben Themas für eigene ſelbſtſtändige Weiſen genommen. Unrichtig iſt es, daß in der Mahnrede die heidniſchen Götter als leere Phantaſiegebilde ohne reelles Daſein dargeſtellt würden, denn der Ausdruck οἱ μὴ ὄντες, womit ſie im Gegenſatze zu dem ὁ ὄντως ὢν θεός bezeichnet werden, ſpricht ihnen wohl die Realität als göttlicher Weſen, aber nicht die Realität an und für ſich ab. Unrichtig iſt es, daß in der Mahnrede behauptet werde, die Götternamen wären zunächſt den erſten Menſchen im Paradieſe von der Schlange mitgetheilt worden und von dieſen dann auf alle nachfolgenden götzendieneriſchen Geſchlechter übergegangen. Es wird nur geſagt, daß, nachdem den erſten Menſchen einmal die irrige Meinung von dem Daſein vieler Götter eingeprägt geweſen, dieſe Kunde von ihnen auf ihre Nachkommen vererbt worden ſei [1]. Dagegen waltet nun aber allerdings eine Meinungsverſchiedenheit zwiſchen der Mahnrede und der (größern) Apologie über die Quelle ob, durch welche die Menſchen zur Anfertigung von Götterbildern veranlaßt worden ſeien. Indeß die beiden Angaben ſtehn nicht wider, ſondern neben einander. Sie finden von dem Ideenkreiſe Juſtin's aus in der Annahme eine ſehr natürliche Verknüpfung, daß die Menſchen, nachdem ſie die erſte Anregung zur Anfertigung von Götterbildern durch die Dämonen erhalten hatten, ſpäter in der altteſtamentlichen Stelle 1 Moſ. 1, 26. eine Beſtätigung ihres Irrthums zu finden glaubten. Ebenſo leicht laſſen ſich die abweichenden Vorſtellungen über den Anfang des Polytheismus ausgleichen. Es darf nur die Thatſache, von welcher die Apologie ſpricht, als eine modificirte Erneuerung und Verallgemeinerung des in der Mahnrede erzählten Faktums aufgefaßt werden. War auch Juſtin der Meinung, daß bereits durch die ſchlaue Zuflüſterung der Schlange: „wenn ihr mir gehorcht und das Gebot Gottes verachtet, werdet ihr Göttern gleich ſein“ [2] der erſte Keim polytheiſtiſcher Vorſtellungen in die Herzen der Urmenſchen

---

[1]) Coh. ad Graec. c. 21. p. 22. (p. 20. A.): τὸ τῶν θεῶν νόνομα καὶ τοῖς μετὰ ταῦτα ἐξ αὐτῶν γενομένοις ἀνθρώποις παρέδοσαν.

[2]) Coh. ad Graec. c. 21. p. 22. (p. 19. D.)

gelegt und dieſer Keim, allmählig weiter ausgebildet, den Nachkommen überliefert worden ſei: ſo konnte es ihm doch um der Allgemeinheit des polytheiſtiſchen Glaubens willen nothwendig ſcheinen, neben jener urſprünglichen Veranlaſſung noch eine andere Quelle dieſes Irrthums ausfindig zu machen — und dieſe bot ſich ihm von dem Gedankenkreiſe ſeiner Zeit aus in der Macht der Dämonen dar. Auf dieſe Weiſe ſchwindet der ſcheinbare Widerſpruch gänzlich. Indeß wenn man auch dieſen Ausgleichungsverſuch nicht ſtatthaft finden ſollte, die Aechtheit der Mahnrede kann durch jene Differenz keineswegs zweifelhaft werden. Auch bei einem andern alten Kirchenlehrer findet ſich dieſelbe doppelte Meinung über den Urſprung des Polytheismus unvermittelt vor. Der alexandriniſche Biſchof Cyrill, welcher die Dämonenlehre Juſtin's in den weſentlichſten Punkten theilt, welcher namentlich lehrt, daß die Dämonen den Menſchen die Erkenntniß Gottes verſchloſſen, ſich durch Ueberredung zu den ausſchließlichen Objekten ihrer Anbetung gemacht hätten und nun alle Opfer, Feſte, Lob- und Dankgeſänge für ſich in Anſpruch nähmen [1]: verſichert nichtsdeſtoweniger von dem Satan, welcher nach einer bekannten Meinung unter der Geſtalt der Schlange die erſten Menſchen verführte: adv. Julian. l. 3. T. VI. p. 91. D.: *διαβέβληκεν* (1 Moſ. 3, 5.) *καὶ αὐτὴν τὴν ἀνωτάτω καὶ ἀπόῤῥητον φύσιν, καὶ τὸ τῆς πολυθεΐας ὀλέθριον μάθημα ταῖς τῶν πρώτων ἐνῆκε ψυχαῖς.*

Wir ſtehn hiermit am Schluſſe unſerer apologetiſchen Beweisführung und haben, wie wir glauben, die Aechtheit der Mahnrede negativ geſichert. Es bleibt uns nun noch übrig, auch diejenigen Momente zuſammenzuſtellen, welche das gewonnene Reſultat poſitiv unterſtützen. Wir finden dieſe Momente in denjenigen individuellen Bemerkungen der Mahnrede, welche ſich, ohne irgend Abſichtlichkeit zu verrathen, auf das engſte an Aeußerungen der Apologieen und des Dialogs anſchließen.

Es gehört dahin die Behauptung, daß das A. T. mit viel

---

[1] Cyrill. adv. Julian. l. 4. T. VI. p. 121. A. B. E. p. 122. A. p. 124. B. l. 6. p. 210. E.

mehr Wahrheit für den Religionskodex der Chriſten, als der Juden gehalten werde:

Dial. c. Tr. c. 29. p. 127. (p. 246. D.):

Ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ᾽ ἡμετέροις, ἡμεῖς γὰρ αὐτοῖς πειθόμεθα, ὑμεῖς δὲ ἀναγινώσκοντες οὐ νοεῖτε τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν.

Coh. ad. Graec. c. 13. p. 17. (p. 14. D.):

Εἰ δέ τις φάσκοι . . . ., μὴ ἡμῖν τὰς βίβλους ταύτας, ἀλλὰ Ἰουδαίοις προσήκειν . . . . καὶ μάτην ἡμᾶς ἐκ τούτων φάσκειν τὴν θεοσέβειαν μεμαθηκέναι λέγοι, γνώτω ἀπ᾽ αὐτῶν τῶν ἐν ταῖς βίβλοις γεγραμμένων, ὅτι οὐκ αὐτοῖς, ἀλλ᾽ ἡμῖν ἡ ἐκ τούτων διαφέρει διδασκαλία.

und daß die altteſtamentlichen Schriften wegen ihres verborgenen, myſteriöſen Sinnes der Auslegung und Auffaſſung viele Schwierigkeiten darböten:

Dial. c. Tr. c. 90. p. 187. (p. 317. C.):

Ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφῆται, παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν, ὡς μὴ ῥᾳδίως τὰ πλεῖστα ὑπὸ πάντων νοηθῆναι, κρύπτοντες τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, ὡς καὶ πονέσαι τοὺς ζητοῦντας εὑρεῖν καὶ μαθεῖν. — c. 112. p. 205. (p. 339. C.): ταῦτα μετὰ πολλοῦ νοῦ καὶ μυστηρίου γέγονε καὶ ἐῤῥέθη διὰ τοῦ μακαρίου προφήτου (4 Μοſ. 21, 8. ff.) καὶ οὐδέν ἐστιν, ὅ τις μέμψασθαι δικαίως ἔχει τῶν λελεγμένων ἢ γεγενημένων ὑπὸ πάντων ἁπλῶς τῶν προφητῶν, ἐὰν τὴν γνῶσιν τὴν ἐν αὐτοῖς ἔχητε.

Coh. ad Graec. c. 29. p. 29. (p. 28. E.):

Οὐδὲν ἐκτὸς μυστικῆς θεωρίας τῶν ὑπὸ Μωσέως εἰρημένων σαφῶς γινώσκειν ἐστὶ δυνατόν.

c. 31. p. 30. (p. 30. D.): ἀλλ᾽ ἐκεῖνα (1 Κön. 19, 11. f.) μὲν κατ᾽ ἀναγωγὴν μετὰ πολλῆς θεωρίας τοῖς θεοσεβέσι νοεῖν ἀναγκαῖον.

Es gehört ferner dahin der eigenthümliche Grund, mit welchem die Meinung von der Anfangsloſigkeit einerſeits der Materie, andererſeits der Seelen widerlegt wird, daß nämlich das Ungezeugte mit dem Ungezeugten auf völlig gleicher Stufe ſtehe, das Eine in keinem Stücke über das Andere Gewalt haben könne:

Dial. c. Tr. c. 5. p. 108. (p. 223. E.):	Coh. ad Graec. c. 23. p. 24. (p. 22. A.):
Οὐδὲ μὴν ἀναγκάζεσθαι αὐτὰς (ψυχὰς) θέμις, εἴπερ εἰσὶν ἀγέννητοι· τὸ γὰρ ἀγέννητον τῷ ἀγεννήτῳ ὅμοιόν ἐστι καὶ ἴσον καὶ ταὐτόν, καὶ οὔτε δυνάμει οὔτε τιμῇ προκριθείη ἂν θατέρου τὸ ἕτερον.	*Τὴν τῆς ὕλης δύναμιν, ἀγέννητον καὶ ἰσόχρονον καὶ ἡλικιῶτιν . . . τοῦ δημιουργοῦ οὖσαν, ἀντιστατεῖν εἰκὸς τῇ αὐτοῦ βουλήσει· τῷ γὰρ μὴ πεποιηκότι οὐδεμία ἐξουσία πρὸς τὸ μὴ γεγονός· ὥστε οὐδὲ βιασθῆναι αὐτὴν δυνατὸν τῆς ἔξωθεν πάσης ἀνάγκης ἐλευθέραν οὖσαν.*

Wo die Mahnrede an das Anſehn erinnert, welches die Philoſophie bei den Griechen genoſſen habe und fortwährend genieße, bedient ſie ſich deſſelben Bildes, welches der Dialog gebraucht:

Dial. c. Tr. c. 5. p. 108. (p. 224. A.):	Coh. ad Graec. c. 3. p. 9. (p. 4. C.):
Ἔλαθε Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν, σοφοὺς ἄνδρας, οἳ ὥσπερ τεῖχος ἡμῖν καὶ ἔρεισμα φιλοσοφίας ἔξεγένοντο;	*Τοὺς σοφοὺς πάντως δήπου καὶ φιλοσόφους λέξετε· ἐπὶ τούτους γάρ, ὥσπερ ἐπὶ τεῖχος ὀχυρόν, καταφεύγειν εἰώθατε, ἐπειδάν τις ὑμῖν τὰς τῶν ποιητῶν περὶ θεῶν ἀπαγγέλλῃ δόξας.*

Die Schilderung, welche die Mahnrede von den Propheten des A. T. entwirft, kehrt, abgeſehn von der Einkleidungsweiſe, in den weſentlichſten Punkten auch in dem Dialoge wieder. Hier wie dort wird ihr hohes Alter hervorgehoben; hier wie dort werden ſie als heilige Männer, als Organe des göttlichen

Geiſtes und als Verkündiger der Zukunft dargeſtellt; hier wie dort wird behauptet, daß ſie einzig und allein im Beſitze der wahren Erkenntniß wären und niemals ihre eigenen Meinungen und Einfälle, ſondern ſtets nur das durch höhere Erleuchtung Empfangene vortrügen. Wenn außerdem im Dialoge von ihnen gerühmt wird, daß ſie ſich jederzeit von Menſchenfurcht und Ehrgeiz unabhängig erhalten hätten, ſo liegt auch darin eine geheime Wechſelbeziehung zwiſchen dieſer Schrift und der Mahnrede; denn in letzterer werden die griechiſchen Philoſophen gerade dieſer Schwächen ſcharf bezüchtigt [1].

Ein entſcheidendes Moment für den Urſprung der Mahnrede von Juſtin liegt endlich noch in der Variante, mit welcher der bekannte Ausſpruch Plato's, daß es ſchon ſchwer ſei, Gott zu erkennen, aber ganz unmöglich, dieſe Erkenntniß Jedermann mitzutheilen, in der kleinern Apologie aufgeführt wird: apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. E.): *τὸν πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὔθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον, οὔθ' εὑρόντα εἰς πάντας εἰπεῖν ἀσφαλές* [2]. Kein Einziger von allen Kirchenvätern, welche dieſes Bekenntniß Plato's außer Juſtin anführen [3], theilt die Variante *ἀσφαλές*; Alle vielmehr halten, mit Ausſchluß Tertullian's, welcher difficile lieſt, an der Lesart des platoniſchen Textes *ἀδύνατον* [4] feſt. Nur in der Mahnrede kommt

---

[1] Vgl. dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. D.) mit coh. ad Graec. c. 8. p. 13. (p. 9. A. B.) c. 10. p. 15. (p. 11. D.) c. 20. p. 21. (p. 18. D. E.) c. 22. p. 22. (p. 20. D.) c. 36. p. 33. (p. 34. C.) c. 38. p. 35. (p. 37. B.)

[2] Irrthümlich wird der platoniſche Ausſpruch in dieſer Stelle dem Sokrates in den Mund gelegt; vgl. Brucker hist. crit. philos. T. III. p. 374. und Eisenlohr argumenta ab apologetis. T. II. p. 201.

[3] Athenag. leg. pr. Christ. c. 6. p. 284. (p. 6. D.) Tertull. apolog. c. 46. T. V. p. 86. Minuc. Fel. Octav. c. 19. p. 66. Clem. protrept. 6, 68. T. I. p. 58. strom. 5, 12, 79. T. III. p. 56. Origen. c. Cels. 7, 42. T. I. p. 724. Lactant. institutt. divin. 1, 8. Euseb. demonstr. evang. 3, 6. p. 129. Cyrill. adv. Julian. l. 1. T. VI. p. 30. E.

[4] Plat. Timaeus (ed. Tauchn.) T. VII. p. 17.: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

jene Variante noch zum Vorſchein. Zwar wird in dieſer Schrift der Ausſpruch Plato's ſelbſt nicht beſonders angeführt, aber die eigenthümliche Anſicht derſelben, daß Plato wohl für ſeine Perſon die Lehre von Einem Gotte gekannt und feſtgehalten, aber aus Furcht vor dem Giftbecher des Sokrates nicht öffentlich auszuſprechen gewagt und darum in ſeinen Schriften gefliſſentlich nur ſchüchtern und verſteckt vorgetragen habe [1], iſt lediglich aus der irrigen Lesart ἀσφαλές in jenem Geſtändniſſe Plato's entſprungen, wie denn eigends verſichert wird: coh. ad Graec. c. 22. p. 22. (p. 20. C. D.): ταῦτα ἐν Αἰγύπτῳ μαθὼν ὁ Πλάτων καὶ σφόδρα ἀρεσθεὶς τοῖς περὶ ἑνὸς θεοῦ εἰρημένοις, τοῦ μὲν ὀνόματος Μωσέως, διὰ τὸ ἕνα καὶ μόνον διδάσκειν θεόν, μνημονεῦσαι παρ' Ἀθηναίοις οὐκ ἀσφαλὲς ἡγεῖτο, δεδιὼς τὸν Ἄρειον πάγον· τὸ δὲ καλῶς εἰρημένον ὑπ' αὐτοῦ u. ſ. f. Dieſes Zuſammentreffen der Apologie und der Mahnrede in der Variante ἀσφαλές kann weder zufällig, noch Folge bewußter Nachahmung ſein, ſondern erſcheint nur dann als begreiflich, wenn die Mahnrede als das Werk deſſelben Mannes anerkannt wird, welcher die Apologie verfaßte, d. h. als das Werk Juſtin's.

Wir haben der Erörterung über die Mahnrede Nichts weiter hinzuzufügen, überzeugt, daß ihre Aechtheit keinem gerechten Zweifel mehr unterliegen könne. Eine Beſtimmung des Ortes und der Zeit, da die Schrift entſtand, iſt unmöglich, weil es an allen Anhaltpunkten gebricht. Was Prudentius Maranus [2] in dieſer Beziehung zuſammengeſtellt hat, iſt ein luftiges Gewebe von Möglichkeiten und Unwahrſcheinlichkeiten.

---

[1] Coh. ad Graec. c. 20. p. 21. (p. 18. D. E.): Πλάτων, ἀποδεξάμενος μέν, ὡς ἔοικεν, τὴν περὶ ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ Μωσέως καὶ τῶν ἄλλων προφητῶν διδασκαλίαν, ἣν ἐν Αἰγύπτῳ γενόμενος ἔγνω, διὰ δὲ τὰ συμβεβηκότα Σωκράτει δεδιώς, μήπως καὶ αὐτὸς Ἄνυτόν τινα ἢ καὶ Μέλιτον καθ' ἑαυτοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ κατηγοροῦντα αὐτοῦ παρ' Ἀθηναίοις . . . . , φόβῳ τοῦ κωνείου ποικίλον τινὰ καὶ ἐσχηματισμένον τὸν περὶ θεῶν γυμνάζει λόγον.

[2] Prolegomena 3, 2, 3. p. LXX. 3, 5, 4. p. LXXXI. Vgl. Junius de Justin. Mart. apolog. adv. ethn. p. 12.

Viertes Kapitel.

Das Bruchstück über die Auferstehung.

Später, als alle übrigen Schriften Justin's, wurde das Bruchstück über die Auferstehung, welches Johannes von Damask seinen Parallelen [1] einverleibt und dadurch gerettet hatte, bekannt. Halloix entdeckte es zuerst in dem Manuskripte der Parallelen, welches der Kardinal Rupefucaldus dem Jesuiterkollegium in Paris geschenkt hatte, und ließ es in seinem „Leben Justin's" griechisch und lateinisch abdrucken. Von da nahm es Grabe in seine Aehrenlese der Väter und Häretiker [2] hinüber und versah es mit einer Abtheilung in Kapitel. Nachdem es später auch in der Ausgabe der Werke Justin's, welche der Benediktiner Prudentius Maranus besorgte, einen Platz gefunden hatte, ließ es endlich Teller in einem Helmstädter Programm unter dem Titel: Justini Martyris ἀπόδειξις resurrectionis carnis. Helmst. 1766. besonders erscheinen. Wie natürlich, so wurde bald nach dem ersten Bekanntwerden dieses Fragmentes die Frage angeregt, ob und in wie weit es als ein ächtes Produkt Justin's betrachtet werden dürfe. Die Antwort lautete verschieden und noch bis heute sind die Stimmen getheilt. Während sich Viele, wie Tentzel [3], Grabe [4], Teller [5], Münscher [6], Dan. v. Cölln [7], für die Aechtheit entschieden, erklärten sich Andere, wie Tillemont [8], Nourry [9], Jebb [10],

---

1) Joh. Damascen. Opera. T. II. p. 756. sqq.

2) Spicilegium patrum, ut et haereticorum. T. II. p. 177. sqq.

3) Exercitationes selectae. T. I. p. 198.

4) Spicilegium patrum. T. II. p. 167.

5) Justin. Mart. ἀπόδειξις praef. p. 3. und Fides dogmatis de resurrectione carnis per 4 priora secula (Hal. et Helmst. 1766.) p. 81.

6) Handbuch der christlichen Dogmengeschichte. (3te Auflage.) II. S. 443. ff.

7) Münscher's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, herausgegeben von Dan. v. Cölln. (Kassel 1832.) I. S. 50.

8) Mémoires pour servir à l'histoire. T. II. p. 170.

9) Apparatus ad biblioth. maximam. T. I. p. 465.

10) Justini cum Tryphone Judaeo dialogus (Lond. 1719.) praef. p. 4.

Prudentius Maranus[1], Neander[2], Möhler[3], gegen dieſelbe, und Herbig[4] hat ſich neuerdings angelegen ſein laſſen, die Unächtheit ausführlich zu erweiſen. Wir pflichten denjenigen bei, welche das Fragment für ein wirkliches Erzeugniß Juſtin's halten, theils weil die Gründe für die entgegengeſetzte Meinung gewichtlos ſind, theils weil das Bruchſtück in mehrern Punkten mit den noch vorhandenen ächten Werken Juſtin's eine weſentliche Verwandtſchaft zeigt.

Von vielen Seiten iſt zunächſt auf den Mangel äußerer Beglaubigung des Fragmentes beſonderer Nachdruck gelegt und behauptet worden, Johannes von Damask ſei ein viel zu ſpäter und unſicherer Bürge, als daß ſeinem Zeugniſſe über den Urſprung deſſelben großes Gewicht beigemeſſen werden könnte. Es iſt wahr, weder Euſebius noch Photius erwähnen eine Schrift Juſtin's über die Auferſtehung; auch wollen wir uns nicht hinter die Vermuthung verſtecken, welche unſers Wiſſens zuerſt Grabe aufgeſtellt und Dan. v. Cölln nach ihm aufgenommen hat, daß das Fragment nur ein Theil eines größern Werkes, ein Abſchnitt aus Juſtin's Schrift gegen Marcion ſein möchte; denn ſowohl Anfang und Schluß, als auch die Ueberſchrift bei Johannes von Damask: τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου . . . . . ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως laſſen das Fragment als ein urſprünglich in ſich abgeſchloſſenes und ſelbſtſtändiges Ganzes erkennen. Dagegen aber bemerken wir, daß Euſebius und Photius ein vollſtändiges Verzeichniß der Bücher Juſtin's weder geben wollten, noch konnten, wie denn z. B. die Schrift Juſtin's gegen alle Häreſieen, welche der Apologet gelegentlich ſelbſt erwähnt, von Euſebius durchaus übergangen iſt; ihr Schweigen iſt alſo ohne Entſcheidung. Sodann ermangelt ungeachtet ihres Schweigens das Bruchſtück gar nicht aller äußern Beglaubigung. Irenäus hat eine Stelle, welche ſich ſo nahe an eine Aeußerung deſſelben

1) Opera Justin. Mart. p. 584.

2) Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. I, 3. S. 753.

3) Patrologie. I. S. 234.

4) Comment. de scriptis. p. 74. sqq.

anſchließt, daß ſie für eine (etwas freie) Entlehnung aus ihm gehalten werden muß:

Iren. adv. haeres. 5, 6. p. 299.:
Neque plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis et pars hominis. Neque enim et anima ipsa secundum se homo: sed anima hominis et pars hominis. Neque spiritus homo: spiritus enim et non homo vocatur. Commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit.

De resurr. c. 8. p. 593. D.:
Τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν; μὴ οὖν καθ᾽ ἑαυτὴν ψυχὴ ἄνθρωπος; οὔκ· ἀλλ᾽ ἀνθρώπου ψυχή. Μὴ οὖν καλοῖτο σῶμα ἄνθρωπος; οὔκ· ἀλλ᾽ ἀνθρώπου σῶμα καλεῖται. Εἴπερ οὖν κατ᾽ ἰδίαν μὲν τούτων οὐδέτερον ἄνθρωπός ἐστι, τὸ δὲ ἐκ τῆς ἀμφοτέρων συμπλοκῆς καλεῖται ἄνθρωπος etc.

Methodius († 311.) bezog ſich in ſeiner verloren gegangenen Schrift über die Auferſtehung auf einen dieſelbe Lehre betreffenden Ausſpruch Juſtin's [1], welcher in keiner der noch vorhandenen Schriften des Märtyrers angetroffen wird und darum auf ein Werk hinweiſt, in welchem derſelbe die Lehre von der Auferſtehung eigends behandelte. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß die von Johannes aus Damask überlieferte Abhandlung dieſes Werk iſt und daß der Ausſpruch an einem der Orte, wo dieſe heute defekt iſt, ſeine urſprüngliche Stelle hatte. Prokopius von Gaza († 527.) ſchreibt in ſeinem Kommentare zum dritten Kapitel der Geneſis [2] dem Juſtin beſtimmt einen *λόγος περὶ ἀναστάσεως* zu und bemerkt, Juſtin habe in demſelben die Meinung der Häretiker, daß 1 Moſ. 3, 21. unter den כָּתְנוֹת עוֹר der menſchliche Leib zu verſtehn ſei, verworfen. Es iſt kein Hinderniß, das Fragment über die Auferſte-

[1] Photius (bibliothec. cod. 234. T. II. p. 298.) hat uns dieſes Allegat des Methodius aufbewahrt. Es heißt: *Ἰουστῖνος ὁ Νεαπολίτης .... κληρονομεῖσθαι μὲν τὸ ἀποθνῆσκον, κληρονομεῖν δὲ τὸ ζῶν λέγει· καὶ ἀποθνήσκειν μὲν σάρκα, ζῆν δὲ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.*

[2] Vgl. Grabe spicilegium patrum. T. II. p. 194.

hung für den von Prokopius erwähnten λόγος zu halten; denn ob ſich auch die in Bezug auf 1 Moſ. 3, 21. gemachte Bemerkung nicht in dem Fragmente findet, ſo zeigt ſich doch in demſelben zwiſchen c. 8. u. 9. eine Lücke, in welche jene Bemerkung ganz wohl paßt.

Das Fragment iſt ſomit keinesfalls in dem Grade von äußern Zeugniſſen verlaſſen, als man vorgibt, und wenn wir auch weit entfernt ſind, dieſen Zeugniſſen eine unbedingte Beweiskraft beizumeſſen, ſo wiegen ſie doch auf der Wagſchale der Kritik zu Gunſten des Fragmentes mit.

Auch mit der Verſchiedenheit der Schreibart, welche zwiſchen dem Fragmente und den anerkannten Werken Juſtin's beſteht, hat es nicht ſo viel auf ſich, als es auf den erſten Augenblick ſcheint [1]. Zwar iſt zuzugeben, daß das Fragment manche eigenthümliche Ausdrücke und Wendungen hat, welche man in den Apologieen und dem Dialoge Juſtin's vergebens ſucht. Wir rechnen dahin die Bezeichnungen Gottes: *νοῦς τέλειος* (c. 1. p. 588. C.), *οὐκ ἄφρων ὁ τῶν ὅλων νοῦς* (c. 8. p. 593. C.)[2] — Chriſti: *ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ δεσπότης* (c. 1. p. 588. D.), *ὁ ἡμέτερος ἰατρὸς Χριστός* (c. 10. p. 595. E.) — des Satans: *ὁ ἀντικείμενος* (c. 1. p. 588. D.), *ὁ ἄρχων* (c. 3. p. 589. E.), *ὁ τῆς πονηρίας ἄρχων* (c. 10. p. 595. C.) — der zukünftigen Weltordnung: *ὁ μέλλων αἰών* (c. 3. p. 589. E. c. 3. p. 590. A. B.) — den Gebrauch der Wendungen: *ναί φασιν* (c. 4. p. 590. B.), *ναί φησιν .... ἀλλά* (c. 8. p. 593. A. c. 8. p. 594. A.) — *πῶς οὐκ ἄτοπον* (c. 2. p. 589. A. c. 7. p. 592. E. c. 8. p. 593. B. D.) — der Korrelat-Partikeln: *ὥσπερ .... οὕτως* (c. 1. p. 588. B. C. c. 3. p. 589. C. — wofür die Apologieen und der Dialog in der Regel *ὃν τρόπον ... τὸν αὐτὸν τρόπον* haben) — der Satzbildungen: *ἐπειδὴ ... δικαίως ἄν* (c. 8. p. 593. B.),

---

[1] Herbig commentat. de scriptis. p. 82. sq.

[2] Die Bezeichnung Gottes als *τῶν ὅλων νοῦς* iſt vielleicht ein Erbſtück von Philo, welcher (de migrat. Abrah. c. 1. T. II. p. 293.) Gott ſo nennt und welchen Juſtin nach ſeiner eigenen Verſicherung benutzt hat (coh. ad Graec. c. 9. p. 13. [p. 10. B.] c. 10. p. 14. [p. 11. B.] c. 13. p. 17. [p. 14. C.]).

εἰ καὶ . . . οὐκ εὐθέως (c. 8. p. 593. B.), εἰ δέ . . . δικαίως ἄν (c. 8. p. 594. B.) — des Zeitwortes τυγχάνειν mit einem Participium, wie ὄντα τυγχάνει (c. 1. p. 588. C. c. 5. p. 591. B.). Allein welcher Schriftſteller hätte denn einen ſo armſeligen Sprachſchatz, daß er denſelben in Einer Schrift völlig erſchöpfte und in einem zweiten Werke kein Wort, keine Formel, keine Wendung gebrauchen könnte, welche er nicht auch ſchon in dem erſten zu Tage gebracht hätte! Sodann: hat auch ein Schriftſteller zu einer Zeit für gewiſſe Begriffe und Ideen einen fixirten Ausdruck, ſo folgt daraus in keinem Falle, daß ſich derſelbe Begriff und dieſelbe Idee zu einer andern Zeit nicht auch in einer neuen Form ausprägen könne. Geſchieht es doch, daß in einer und derſelben Schrift neben dem ſtehend gewordenen Ausdrucke für einen beſtimmten Gedanken zuweilen auch eine andere Bezeichnung hervortaucht, die, ſtände ſie in einem zweiten, ſonſt zweifelhaften Werke, leicht als das Widerſpiel des jener Schrift eigenthümlichen Sprachgebrauches dargeſtellt werden dürfte. So braucht z. B. Juſtin in dem Dialoge mit Tryphon unzählige Male für den Begriff der Menſchwerdung Chriſti die Ausdrücke: ἄνθρωπον γενέσθαι und σαρκοποιεῖσθαι (dial. c. Tr. c. 45. p. 141. [p. 264. A.] c. 48. p. 144. [p. 267. B.] c. 67. p. 164. [p. 292. A.] c. 84. p. 181. [p. 310. B.] c. 87. p. 184. [p. 314. B.] c. 100. p. 195. [p. 326. D.]), und doch erſcheint einmal auch das Wort: σωματοποιεῖσθαι (dial. c. Tr. c. 70. p. 168. [p. 296. D.]). Endlich fehlt es in dem Bruchſtücke über die Auferſtehung auch nicht an den ſprachlichen Eigenthümlichkeiten, welche den Stil Juſtin's charakteriſiren. An den Sprachgebrauch der Mahnrede (coh. ad Graec. c. 11. p. 15. [p. 12. B.] c. 14. p. 17. [p. 15. A.] c. 25. p. 25. [p. 24. B.]) ſchließt ſich die Bezeichnung der Heiden vermittelſt der Formel: οἱ τῆς πίστεως ἐκτός (de resurrect. c. 3. p. 590. B.) und οἱ ἔξωθεν (c. 5. p. 591. A. c. 8. p. 594. B.) an. Der Ausdruck τίμιον κτῆμα παρὰ θεῷ (de resurrect. c. 7. p. 592. E.) iſt auch im Dialoge (dial. c. Tr. c. 2. p. 102. [p. 218. C.]) gebraucht. Die Zuſammenſtellung der Synonymen: πεπιστευκότων καὶ πεπεισμένων (de resurrect. c. 5. p. 590. D.) liebt auch die größere Apologie

(apol. 1,8. p. 47. [p. 57. A.] 1,10. p. 48. [p. 58. B.] 1,17. p. 54. [p. 64. D.] 1,18. p. 54. [p. 65. A.] 1,61. p. 79. [p. 93. D.]). Die Beſchränkung und nähere Beſtimmung eines zuvor allgemein ausgedrückten Gedankens mit der Einleitungsformel: *λέγω δή*, wie *πολιτευσάμενος τὴν λοιπὴν τῆς σαρκὸς πολιτείαν, λέγω δὴ ἐν τροφαῖς* (de resurr. c. 3. p. 590. A.) oder: *ἐκ τῆς ἀπιστίας τῆς μητρὸς αὐτῶν, λέγω δὴ τῶν κοσμικῶν λόγων* (de resurr. c. 5. p. 591. B.) iſt auch in den Apologieen und dem Dialoge nicht ſelten, vgl. apol. 2,1. p. 88. (p. 41. C.): *τῶν πεισθέντων, ... τοὺς ἐναρέτους καὶ ὁμοίως Χριστῷ βιώσαντας ἐν ἀπαθείᾳ συγγενέσθαι τῷ θεῷ, λέγομεν δὲ τῶν γενομένων Χριστιανῶν* — dial. c. Tr. c. 47. p. 142. (p. 265. D.): *τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὴ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας* — c. 69. p. 167. (p. 295. B.): *τοῖς ἐρήμοις γνώσεως θεοῦ, λέγω δὲ τοῖς ἔθνεσιν* — c. 120. p. 213. (p. 349. C.): *τοῦ γένους τοῦ ἐμοῦ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων.* Der Sprachgebrauch des Fragmentes über die Auferſtehung macht es unter ſolchen Umſtänden keineswegs unſtatthaft, in dieſer Abhandlung ein Werk Juſtin's anzuerkennen.

Ebenſo wenig thut dieſes der Umſtand [1], daß, wo das Fragment der docetiſchen Anſicht von Chriſto gedenkt, dieſelbe als die Meinung Einiger dargeſtellt wird: de resurr. c. 2. p. 589. B.: *Εἰσί τινες, οἳ λέγουσι καὶ αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν πνευματικὸν μόνον παρεῖναι, μηκέτι ἐν σαρκί, φαντασίαν δὲ σαρκὸς παρεσχηκέναι.* Denn auch ein Schriftſteller des zweiten Jahrhunderts, zu welcher Zeit der Docetismus in voller Blüthe ſtand [2], konnte, wenn er die Anhänger der docetiſchen Anſicht in Vergleich zu den katholiſchen Chriſten ſtellte, dieſelben als ein kleines Häuflein (*τινές*) bezeichnen. Sagt doch auch Juſtin im Dialoge von den judenchriſtlichen Häretikern, welche ſich die Zeugung Chriſti in gemein phyſiſcher Weiſe dachten und deren Zahl an ſich nicht gering war: dial. c. Tr. c. 48. p. 144. (p. 267. D.): *καὶ εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ὁμολο-*

1) Prudent. Maran. Opp. Just. p. 584.
2) Niemeyer de docetis (Hal. 1823.) p. 32. sqq.

γοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι.

Einen bedenklichern Verdacht gegen die Aechtheit des Fragmentes würden die dogmatischen Ueberzeugungen, in welchen sich dasselbe bewegt, erwecken, wenn dieselben so weit außerhalb des dogmatischen Gesichtskreises der Apologieen und des Dialogs fielen, als man behauptet hat. Allein der ganze vorgegebene dogmatische Widerspruch ist theils ein reines Erzeugniß des Mißverstandes, theils besteht er nur in einer etwas abweichenden Schattirung derselben Grundidee [1]. Ein reines Mißverständniß ist es, wenn der größern Apologie (apol. 1,59. p. 78. [p. 92. C. D.]) die Ansicht aufgebürdet wird [2], daß Plato nicht bloß die Bildung, sondern auch die Schöpfung der Welt durch Gott gelehrt habe, und die Apologie auf diese Weise mit dem Fragmente (de resurr. c. 6. p. 591. C.) in Widerstreit gesetzt wird, wo gesagt ist, daß Plato Gott und die Materie als die ewigen Principien aller Dinge dargestellt habe. Denn die Parallele, welche die Apologie zwischen der mosaischen und platonischen Kosmogonie zieht, ist keine vollkommene. Wohl wird versichert, daß Plato von Moses seine Ansicht über die Bildung der Welt aus formloser Materie entlehnt habe, aber es wird nicht gesagt, daß Plato mit Moses auch über den zeitlichen Ursprung der Materie einstimmig gedacht habe. — Ein reines

[1]) Sonderbar ist es, wenn unter den Verdachtsgründen gegen die Authentie des Fragmentes von Herbig (comment. de scriptis. p. 79.) auch die Erscheinung mit aufgeführt wird, daß das Fragment zuweilen Beweisführungen enthält, von welchen die übrigen Schriften Justin's Nichts wissen. Hat denn ein Schriftsteller keine weitere Aufgabe, als sich immer selbst abzuschreiben? Ganz pedantisch ist es aber, wenn von demselben Gegner (S. 78.) dem Fragmente auch das zum Vorwurfe gemacht wird, daß es als den Stoff, aus welchem der menschliche Leib gebildet worden sei, die Erde nenne, während doch der Dialog mit Tryphon lehre, daß der Mensch aus Erde und andern Elementen zusammengesetzt sei (de resurr. c. 5. p. 590. E. und dial. c. Tr. c. 62. p. 159. [p. 285. C.]). Das Fragment bewegte sich ja nicht in physikalisch-anthropologischen Untersuchungen, welche es nothwendig gemacht hätten, alle Bestandtheile, aus welchen sich der Verfasser den menschlichen Leib zusammengesetzt dachte, mit diplomatischer Genauigkeit anzugeben.

[2]) Herbig comment. de scriptis. p. 79.

Mißverſtändniß iſt es ferner, wenn behauptet wird [1], daß in dem Fragmente die menſchliche Seele ein Theil und Einhauch von Gott genannt und darum für abſolut unvergänglich gehalten werde, während ihr im Dialoge (dial. c. Tr. c. 6. p. 108. [p. 224. B.]) nur eine relative, durch den Willen Gottes bedingte Unſterblichkeit zuerkannt werde. Allerdings kommt in dem Fragmente (de resurr. c. 8. p. 594. A.) der Satz vor: *ἡ μὲν ψυχὴ ἐστιν ἄφθαρτος, μέρος οὖσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα;* allein derſelbe iſt nicht Eigenthum des Verfaſſers, ſondern ein Lehnſatz von den Häretikern, mit welchem dieſelben die kirchliche Lehre von der Auferſtehung des Fleiſches bekämpften. Der Verfaſſer geht auf dieſen Satz ein, nicht als ob er ihn für richtig hielte, ſondern um den Häretikern zu zeigen, daß ſelbſt durch dieſe Prämiſſe die kirchliche Auferſtehungslehre nicht im mindeſten gefährdet werde.

Ein reines Mißverſtändniß iſt es auch, wenn in der Anſicht über die Götter der Griechen zwiſchen dem Fragmente und den andern Schriften Juſtin's ein Widerſpruch gefunden wird [2]. Das Fragment iſt weit entfernt, die griechiſchen Götter für todte, weſenloſe Götzen zu halten, es ſieht in ihnen vielmehr, gleich den Apologieen und dem Dialoge, die Dämonen. Ja es ſpricht ſich über dieſelben faſt wörtlich ebenſo aus, als der Dialog. Vgl.

De resurr. c. 5. p. 590. E.: *Τοῖς εἰδώλοις τὰ ἔθνη τοῖς θεοῖς αὐτῶν, οἳ ὦτα ἔχουσι καὶ οὐκ ἀκούουσιν, ὀφθαλμοὺς ἔχουσι καὶ οὐκ ὄψονται, τὸ πάντα δύνασθαι πεπιστεύκασι δαιμονίοις οὖσι, καθὼς ἡ γραφὴ λέγει· ὅτι οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια.*	Dial. c. Tr. c. 73. p. 170. (p. 298. C.): *Οὐκ ἔστιν ὅμοιος τοῖς τῶν ἐθνῶν θεοῖς· ἐκεῖνα γὰρ εἴδωλά ἐστι δαιμονίων.* c. 83. p. 181. (p. 309. D.): *ἐξαπέστειλε τὸν λόγον τῆς κλήσεως καὶ τῆς μετανοίας πρὸς τὰ ἔθνη ἅπαντα, ὅπου τὰ δαιμόνια ἀπεκυρίευεν αὐτῶν,*

[1] Prudent. Maran. Opp. Just. p. 584. und Herbig commentat. de scriptis. p. 80.

[2] Herbig comment. de scriptis. p. 78.

ὡς φησὶ Δαβὶδ (Psalm 96, 5.), οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια.

Das Schwanken des Fragmentes zwiſchen εἴδωλα und δαιμόνια erklärt ſich aus der Vorſtellung Juſtin's, daß die Götterſtatuen nach den Dämonen genannt und geformt wären [1], und die Verbindung beider Worte im Dialoge, welche ſich auch bei Irenäus [2] und Clemens von Alexandrien [3] wiederfindet, dürfte in der Verſchmelzung der beiden bibliſchen Stellen 1 Chron. 16, 26.: πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἴδωλα und Pſalm 96, 5.: πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια ihren Entſtehungsgrund haben.

Mehr als Mißverſtändniß iſt es nun zwar, wenn gegen die Aechtheit des Fragmentes weiter geltend gemacht wird [4], daß in demſelben der Satan als Widerſacher des Chriſtenthums und Urheber der Irrlehren auftritt (de resurrect. c. 1. p. 588. D. c. 10. p. 595. C.), ſtatt daß Juſtin in der Regel die Dämonen als die Chorführer der Häretiker und Chriſtenfeinde überhaupt nennt: allein dieſe zwiefache Faſſung iſt noch kein Widerſpruch, ſie iſt Nichts, als ein unverfänglicher Wechſel der Darſtellung. Aehnlich macht der Dialog (c. Tr. c. 69. p. 167. [p. 294. D. 295. A.]) den Satan zum Erfinder der griechiſchen Mythen, in welchen Juſtin Nachbildungen altteſtamentlicher Weiſſagungen ſah, während die größere Apologie (apol. 1, 54. p. 75. [p. 89. D.] 1, 54. p. 76. [p. 90. A.]) die Dämonen als Urheber nennt. Die Berechtigung zu dieſem Wechſel lag in der Vorſtellung, welche Juſtin hegte: apol. 1, 28. p. 60. (p. 71. A.): παρ' ἡμῖν ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος.

---

1) Justin. apol. 1, 9. p. 48. (p. 57. D.): ἡγούμεθα . . . , ἐκείνων τῶν φανέντων κακῶν δαιμόνων καὶ ὀνόματα καὶ σχήματα ἔχειν.

2) Iren. adv. haeres. 4, 41. p. 260.: doctrina, deos gentium non solum non esse deos, sed et idola daemoniorum.

3) Clem. protrept. 4, 62. T. I. p. 54.: πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμονίων εἰσὶν εἴδωλα.

4) Herbig comment. de scriptis. p. 76. sq.

Durchaus unverfänglich iſt es auch, daß in dem Fragmente ein weit ſtrengeres Urtheil über die Ehe gefällt wird, als in den übrigen Schriften Juſtin's [1]. Denn die Aeußerung des Fragmentes (de resurr. c. 3. p. 589. D.), daß die Ehe wegen der mit dem Zeugungsakte verbundenen ſinnlichen Luſt an das Sündliche ſtreife, hat in dem Eifer, mit welchem Juſtin in der Apologie (apol. 1, 15. p. 52. [p. 62. B.]) den Cölibat empfiehlt, Anſchließungspunkte genug. Zudem wie oft bildet ſich nicht in dem Gedankenkreiſe eines Jeden eine Anſicht von anfänglicher Milde zu größerer Strenge, ja vielleicht bis zur Schroffheit fort: oder auch umgekehrt, wie oft verwandelt ſich nicht die urſprüngliche Härte einer Meinung allmählig in Milde? Tertullian [2] und Origenes [3] mögen als Zeugen für die Wahrheit dieſer Bemerkung dienen. Beide Männer erklären ſich in verſchiedenen Schriften ungefähr ebenſo verſchieden über die Ehe, als Juſtin in dem Fragmente und den Apologieen nebſt dem Dialoge.

Nur mit Unrecht wird auch das als ein Moment zur Beſtreitung der Aechtheit des Fragmentes betrachtet [4], daß in demſelben verſichert wird, Chriſtus ſei darum von einer Jungfrau geboren worden, damit die mit ungöttlicher Luſt verbundene Zeugung ihre Endſchaft erhielte und der Beweis geliefert würde, daß Gott der ehelichen Geſchlechtsmiſchung zur Bildung von Menſchen keineswegs bedürfe (de resurr. c. 3. p. 589. E.),

---

[1]) Herbig comment. de scriptis. p. 77.

[2]) Vgl. Tertull. ad uxor. 1, 2. T. III. p. 58.; de monogam. c. 1. p. 102. sq. mit: de exhortat. castit. c. 9. sq. p. 95. sqq., de monogam. c. 3. p. 104. sq.

[3]) Einerſeits findet Origenes die Ehe an und für ſich ganz naturgemäß, andererſeits aber ſchließt nach ſeiner Meinung der Akt der Zeugung etwas Unreines und Unheiliges in ſich. Vgl. homil. in Genes. 3, 6. T. II. p. 69.: membrum hoc, in quo praeputium videtur esse, officiis naturalibus coitus et generationi deservire, nemo est qui dubitet. — homil. 6. in Num. T. II. p. 288.: connubia quidem legitima carent peccato mit comment. in Matth. 17, 35. T. III. p. 827.: *δι' ἃς* (sc. *συνουσίας*) *οὐδὲ σχολάζειν ἐστὶ τῇ προσευχῇ δυνατόν, ἐν μολυσμῷ πως ὄντων καὶ ἀκαθαρσίᾳ τινὶ τῶν χρωμένων ἀφροδισίοις.*

[4]) Herbig comment. de scriptis. p. 77.

während im Dialoge der Grund der jungfräulichen Geburt Christi dahin bestimmt wird, daß die Sünde der Menschen auf demselben Wege ihren Ausgang nehmen sollte, auf welchem sie den Eingang gefunden hatte, daß, wie durch die jungfräuliche Eva der Ungehorsam und Tod in die Welt gekommen wäre, so durch die jungfräuliche Maria der Erlöser von Ungehorsam und Tod geboren werden sollte (dial. c. Tr. c. 100. p. 195. [p. 327. C.]). Denn beide Erklärungen heben sich gegenseitig nicht auf, sondern ergänzen sich. Und solche Ergänzungen gehören ganz zu der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit Justin's. Derselbe entwickelt niemals einen Begriff nach allen seinen Momenten an Einer Stelle, sondern hebt immer nur je nach Verschiedenheit der Veranlassung die eine oder die andere Seite desselben einseitig heraus, so daß man erst durch Zusammenfassen dieser zerstreuten Momente zur Totalität des Begriffs gelangt. So setzt er z. B. die Absicht der Menschwerdung Christi bald in die Zerstörung der Herrschaft der Dämonen [1], bald in das Mitgefühl und die Hinwegnahme der menschlichen Leiden [2], bald in die Wiederbringung und Versöhnung des Menschengeschlechts [3], bald in die Befreiung der Menschen von der Todesfurcht [4]. Offenbar sind diese vierfachen Bestimmungen gegenseitig sich ergänzende Theilglieder eines und desselben Begriffs. Wer wollte behaupten, daß dieselben auch ebenso viele verschiedene Urheber haben müßten?

So bleibt uns denn nur noch das letzte Bedenken übrig, um deswillen man Anstand genommen hat, das Fragment über die Auferstehung als eine Arbeit Justin's anzuerkennen [5]. Dasselbe betrifft die dem Menschen bei seiner Erschaffung eingeprägte Ebenbildlichkeit Gottes. Man hat einen Widerspruch darin gefunden, daß das Fragment diese Ebenbildlichkeit in dem mensch-

---

[1]) Apol. 2, 6. p. 93. (p. 45. A.) und dial. c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 264. A.)

[2]) Apol. 2, 13. p. 97. (p. 51. D.)

[3]) Apol. 1, 23. p. 57. (p. 68. C.)

[4]) Dial. c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 264. A.)

[5]) Prudent. Maran. Opera Justin. p. 584. und Herbig comment. de scriptis. p. 80.

lichen Körper ſuche [1]), während in den andern Schriften Juſtin's nicht nur die menſchliche Gottähnlichkeit in die ſittliche Wahlfreiheit geſetzt zu werden ſcheine [2]), ſondern auch die Juden hart getadelt würden, daß ſie Gott menſchliche Hände und Füße und Finger beilegten [3]), und den Hellenen vorgehalten würde, daß ihre ganze Götterplaſtik nur auf der irrthümlichen Auffaſſung von 1 Moſ. 1, 26. beruhe, wonach ſie in dieſer Stelle die Erklärung zu finden geglaubt hätten, daß die Menſchen Gott in der Geſtalt ähnlich wären [4]). Allein der vorgegebene Widerſpruch iſt in der That nicht vorhanden. Denn zugegeben, Juſtin habe in den Apologieen und dem Dialoge das Gottähnliche des Menſchen in die Willensfreiheit geſetzt, obſchon er ſich darüber nirgends klar und beſtimmt ausſpricht: ſo folgt ja daraus nicht, daß er nicht auch zugleich den menſchlichen Körper für einen Reflex des göttlichen Bildes erachtet habe. Die Stelle der Mahnrede aber würde nur dann zu der Aeußerung des Fragmentes in einem wirklichen Gegenſatze ſtehn, wenn die erſtere alles Gottverwandte des menſchlichen Körpers läugnete und letztere ſagen wollte, daß Gott eine der Form des menſchlichen Leibes verwandte Geſtalt habe. Keines von beiden iſt der Fall. Die Mahnrede ſtreitet nur wider die Annahme, daß die heidniſchen Götterſtatuen, indem ſie Menſchengeſtalt hätten, zugleich auch wirkliche Abdrücke

---

[1]) De resurrect. c. 7. p. 592. D.: *φησὶν ὁ λόγος· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν· ποῖον; δηλονότι σαρκικὸν λέγει ἄνθρωπον. Φησὶ γὰρ ὁ λόγος· καὶ ἔλαβεν ὁ θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον· δῆλον οὖν, ὡς κατ' εἰκόνα θεοῦ πλασσόμενος ὁ ἄνθρωπος ἦν σαρκικός.*

[2]) Apol. 1, 44. p. 69. (p. 81. B. C.) dial. c. Tr. c. 62. p. 159. (p. 285. C.)

[3]) Dial. c. Tr. c. 114. p. 207. (p. 341. D.)

[4]) Coh. ad Graec. c. 34. p. 31. (p. 32. B.): *εἰ καὶ τὸν περὶ τῶν ἀγαλμάτων τις ἐξετάζοι λόγον, πόθεν ὁρμώμενοι οἱ πρῶτοι τοὺς θεοὺς ὑμῶν κατασκευάσαντες ἀνθρώπων μορφὰς ἔχειν αὐτοὺς διέγνωσαν, εὑρήσει καὶ τοῦτο ἀπὸ τῆς θείας ἱστορίας μεμαθηκότας. Τῆς γὰρ Μωσέως ἱστορίας ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λεγούσης· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν, ὡς οὕτως εἰρῆσθαι τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὴν μορφὴν ἐοικότων τῷ θεῷ, οὕτω κατασκευάζειν τοὺς θεοὺς αὐτῶν ἤρξαντο, ἐκ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον δημιουργεῖν οἰόμενοι.*

des göttlichen Weſens ſeien, weil die Aehnlichkeit zwiſchen Gott und den Menſchen nicht in der Geſtalt beſtehe. Dabei erkennt ſie jedoch an, daß auch der menſchliche Leib ein Träger des göttlichen Ebenbildes ſei, und läßt nur unbeſtimmt, worin die Verwandtſchaft beſtehe: coh. ad Graec. c. 38. p. 34. (p. 36. C.): (*Χριστὸς*) *τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ πλασθέντα ἀναλαβὼν ἄνθρωπον τῆς τῶν ἀρχαίων ἡμᾶς προγόνων ἀνέμνησε θεοσεβείας* [1]). Das Fragment gedenkt der Geſtalt des menſchlichen Körpers gar nicht und will dem Zuſammenhange ſeiner Beweisführung gemäß Nichts weiter ſagen, als daß Gott nicht nur der Seele, ſondern auch dem Leibe des Menſchen den Urſprung gegeben und etwas ihm Verwandtes, Göttliches aufgeprägt habe, daß darum auch der Leib dereinſt auferſtehn werde. Dabei bleibt auch hier unbeſtimmt, worin das Gottähnliche des menſchlichen Körpers beſtehe. Wahrſcheinlich hatte ſich Juſtin darüber überhaupt keine klare Anſicht gebildet und wollte nur ſagen, daß der leibliche Organismus des Menſchen, ungeachtet er materiellen Stoffes ſei, doch darin einen relativen Werth beſitze, daß er im Ganzen und Einzelnen dem Begriffe und Weſen Gottes näher ſtehe, als der thieriſche Organismus. Vielleicht nahm er dabei auf die Form des menſchlichen Körpers Rückſicht, nur nicht ſo, daß er Gott in anthropomorphiſtiſcher Beſchränktheit mit menſchlichen Gliedern ausgeſtattet hätte. Etwas Geweihtes mußte der menſchliche Gliederbau für ihn haben, weil er in demſelben das Kreuz Chriſti vorbildend ausgeprägt fand [2]).

Gibt es demnach Nichts, was der Annahme der Aechtheit des Bruchſtückes über die Auferſtehung wahrhaft widerſtrebt, ſo gibt es dagegen Mehreres, welches dieſelbe empfiehlt. In mehrern Punkten findet ſich zwiſchen dem Fragmente und den

[1]) Daß in dieſer Stelle das Gottähnliche der Menſchennatur in dem Körper geſucht werde, erhellt aus dem Zeitworte *πλάσσειν*, welches ſowohl dem allgemeinen, als dem beſondern Sprachgebrauche Juſtin's nach lediglich auf die Körperbildung hinweiſt. Vgl. coh. ad Gr. c. 30. p. 30. (p. 29. D.): *Μωσῆς ... περὶ πλάσεως ἀνθρώπου πεποίηται μνήμην, οὕτω λέγων· καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς λαβών· .... ἐκ γῆς ἄνθρωπος πέπλασται.* — Apol. 1, 9. p. 48. (p. 58. A.) dial. c. Tr. c. 40. p. 137. (p. 259. A.)

[2]) Apol. 1, 55. p. 76. (p. 90. C. D.)

andern Schriften Juſtin's eine auffallende Uebereinſtimmung. Wollen wir auch darauf keinen beſondern Nachdruck legen, daß das Fragment mit dem Dialoge die Bezeichnung des Menſchen als eines λογικὸν ζῶον [1] und des Leibes als eines Hauſes der Seele [2], ſo wie die Meinung einer Dreitheiligkeit der Menſchennatur [3] gemeinſam hat; ſo ſcheint uns doch Folgendes bedeutſam:

Das Fragment lehrt einſtimmig mit dem Dialoge, daß die geoffenbarte Wahrheit als ſolche keines Beweiſes bedürfe:

De resurrect. c. 1. p. 588. A.:	Dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. D.):
Ὁ μὲν τῆς ἀληθείας λόγος ἐστὶν ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος, ὑπὸ μηδεμίαν βάσανον ἐλέγχου θέλων πίπτειν, μηδὲ τὴν παρὰ τοῖς ἀκούουσι δι' ἀποδείξεως ἐξέτασιν ὑπομένειν.	Οὐ γὰρ μετὰ ἀποδείξεως πεποίηνταί ποτε (οἱ προφῆται) τοὺς λόγους, ἅτε ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως ὄντες ἀξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας.

Das Fragment weiſt, gleich der größern Apologie, den Einwand gegen die Auferſtehung des Leibes, welchen die Heiden aus der vorgegebenen Unmöglichkeit dieſer Thatſache entlehnten, mit der eigenthümlichen Bemerkung ab, daß die Bildung des menſchlichen Körpers aus der verhältnißmäßig ſo geringen Quantität männlicher Samenfeuchtigkeit an und für ſich gleich unmöglich ſcheine und doch geſchehe:

De resurrect. c. 5. p. 590. sq.:	Apol. 1, 19. p. 55. (p. 65. C–E.):
Δοκεῖ μοι πρὸς τοὺς ἀδύνατον εἶναι λέγοντας τῷ θεῷ τὸ ταύτην (σάρκα) ἀνα-	Τὰ νεκρούμενα καὶ εἰς γῆν βαλλόμενα πάλιν ἀπολήψεσθαι ἑαυτῶν σώματα προσδοκῶμεν· ἀδύνατον μηδὲν εἶναι θεῷ λέγοντες. Καὶ κατανοοῦντι ἀπιστότερον ἂν μᾶλλον δόξαι, ἢ εἰ ἐν σώ-

[1] De resurrect. c. 8. p. 593. D. und dial. c. Tr. c. 93. p. 190. (p. 321. B.)

[2] De resurrect. c. 10. p. 595. A. und dial. c. Tr. c. 40. p. 137. (p. 259. A.)

[3] De resurrect. c. 10. p. 595. A. und dial. c. Tr. c. 6. p. 109. (p. 224. C.)

στῆσαι διεξελθεῖν, ὅτι ἀγνοοῦσιν αὐτοί, τῷ λόγῳ λέγοντες εἶναι πιστοὺς καὶ διὰ τῶν ἔργων ἀποδεικνύντες ἀπίστους ἑαυτοὺς καὶ τῶν ἀπίστων ἀπιστοτέρους . . . ὀφείλομεν τῷ θεῷ ἡμῶν πιστεύειν, ἔχοντες τεκμήρια, καὶ πρῶτον μὲν τὴν τοῦ πρωτοπλάστου γένεσιν . . . . ἔπειτα δὲ καὶ τὴν μετὰ ταῦτα ἐξ ἀλλήλων γένεσιν κατανοοῦσιν ἐστὶν ἰδεῖν καὶ θαυμάσαι μειζόνως, ὅτι ἐξ ἐλαχίστης ῥανίδος ὑγροῦ τηλικοῦτον πλάσσεται ζῷον. Καί τοι γε εἰ ἐν ἐπαγγελίᾳ καὶ τοῦτο ἦν καὶ μὴ ἐφαίνετο γινόμενον, πολὺ τῶν ἄλλων ἦν ἀπιστότερον· ἀλλὰ γὰρ πιστότερον αὐτὸ ποιεῖ ἀποτέλεσμα.

ματι μὴ ὑπήρχομεν καί τις ἔλεγεν, ἐκ μικρᾶς τινος ῥανίδος τῆς τοῦ ἀνθρωπείου σπέρματος δυνατὸν ὀστέα τε καὶ νεῦρα καὶ σάρκας εἰκονοποιηθέντα, οἷα ὁρῶμεν, γενέσθαι. Ἔστω γὰρ νῦν ἐφ' ὑποθέσεως λεγόμενον· εἴ τις ὑμῖν μὴ οὖσι τοιούτοις μηδὲ τοιούτων ἔλεγε, τὸ σπέρμα τὸ ἀνθρώπειον δεικνὺς καὶ εἰκόνα γραπτήν, ἐκ τοῦ τοιοῦδε οἷόν τε γενέσθαι διαβεβαιούμενος, πρὶν ἰδεῖν γενόμενον, ἐπιστεύσατε; οὐκ ἄν τις τολμήσειεν ἀντειπεῖν. Τὸν αὐτὸν οὖν τρόπον, διὰ τὸ μήπω ἑωρακέναι ὑμᾶς ἀναστάντα νεκρόν, ἀπιστία ἔχει. Ἀλλ' ὃν τρόπον τὴν ἀρχὴν οὐκ ἂν ἐπιστεύσατε ἐκ τῆς μικρᾶς ῥανίδος δυνατὸν τοιούτους γενέσθαι καὶ ὁρᾶτε γινομένους· τὸν αὐτὸν τρόπον λογίσασθε, ὅτι διαλυθέντα καὶ δίκην σπερμάτων εἰς γῆν διαλυθέντα τὰ ἀνθρώπεια σώματα κατὰ καιρὸν προστάξει θεοῦ ἀναστῆναι καὶ ἀφθαρσίαν ἐνδύσασθαι οὐκ ἀδύνατον. Ποίαν γὰρ ἀξίαν θεοῦ δύναμιν λέγουσιν οἱ φάσκοντες εἰς ἐκεῖνο χωρεῖν ἕκαστον, ἐξ οὗπερ ἐγένετο; καὶ παρὰ ταῦτα μηδὲν ἄλλο δύνασθαι μηδὲ τὸν θεόν, οὐκ ἔχομεν λέγειν.

Das Fragment legt, wie der Dialog, den wunderthätigen Werken, welche Chriſtus an Blinden, Lahmen, Tauben verrichtete, und beſonders den Todtenerweckungen deſſelben den Zweck unter, daß die Menſchen dadurch zum Glauben an ihre künftige Auferſtehung und zu der Ueberzeugung geführt werden ſollten, daß bei der Wiederkunft Chriſti der erweckte Leib keines ſeiner gegenwärtigen Gebrechen behalten, ſondern die volle Integrität ſeiner Glieder wieder empfangen werde:

De resurrect. c. 4. p. 590. C.: *Εἶδον ἐπὶ τῆς γῆς τυφλοὺς ἀναβλέποντας, χωλοὺς περιπατοῦντας τῷ ἐκείνου λόγῳ, ἃ πάντα ἐποίησεν ὁ σωτήρ, πρῶτον μέν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν περὶ αὐτοῦ, ὅτι τυφλοὶ ἀναβλέπουσι καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν καὶ τὰ ἄλλα· ἔτι δὲ καὶ εἰς πίστιν, ὅτι ἐν τῇ ἀναστάσει ἡ σὰρξ ὁλόκληρος ἀναστήσεται. Εἰ γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς τὰς ἀσθενείας τῆς σαρκὸς ἰάσατο καὶ ὁλόκληρον ἐποίησε τὸ σῶμα, πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀναστάσει τοῦτο ποιήσει, ὥστε καὶ ἀκέραιον καὶ ὁλόκληρον ἀναστῆναι τὴν σάρκα.*

c. 9. p. 594. C.: *εἰ εἰς μηδὲν ἔχρῃζε τῆς σαρκός, τί καὶ ἐθεράπευσεν αὐτήν; καὶ τὸ πάντων ἰσχυρότερον, νεκροὺς ἀνέστησε· τίνος ἕνεκεν; οὐχ ἵνα δείξῃ τὴν ἀνάστασιν, οἷα μέλλει γίνεσθαι;*

Dial. c. Tr. c. 69. p. 168. (p. 295. D. 296. A.): *Χριστὸς . . . τοὺς ἐκ γενετῆς καὶ κατὰ τὴν σάρκα πηροὺς καὶ κωφοὺς καὶ χωλοὺς ἰάσατο, τὸν μὲν ἄλλεσθαι, τὸν δὲ καὶ ἀκούειν, τὸν δὲ καὶ ὁρᾶν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ποιήσας καὶ νεκροὺς δὲ ἀναστήσας καὶ ζῆν ποιήσας, καὶ διὰ τῶν ἔργων ἐδυσώπει τοὺς τότε ὄντας ἀνθρώπους, ἐπιγνῶναι αὐτόν . . . . Αὐτὸς δὲ καὶ ταῦτα ἐποίει πείθων καὶ τοὺς ἐπ᾽ αὐτὸν πιστεύειν μέλλοντας· ὅτι, κἄν τις ἐν λώβῃ τινὶ σώματος ὑπάρχων φύλαξ τῶν παραδεδομένων ὑπ᾽ αὐτοῦ διδαγμάτων ὑπάρξῃ, ὁλόκληρον αὐτὸν ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ μετὰ τοῦ καὶ ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀλύπητον ποιῆσαι ἀναστήσει.*

Das Zusammentreffen in so eigenthümlichen Beweismitteln kann unmöglich zufällig sein; daß diese Beweismittel traditionell gewesen seien, ist auch nicht bekannt: die Aechtheit des Fragmentes ist folglich genügend begründet.

Zweiter Abſchnitt.

Unächte Schriften.

Hat ſich als Ergebniß der bisherigen Unterſuchungen herausgeſtellt, daß die beiden Apologieen, der Dialog mit Tryphon, die Mahnrede an die Griechen und das Bruchſtück über die Auferſtehung als unzweifelhafte Erzeugniſſe der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit Juſtin's angeſehn werden dürfen und müſſen: ſo ſind dagegen alle übrigen Schriften, welche ſonſt noch den Namen des Märtyrers tragen, als unächte Produkte zurückzuweiſen. Ueber die größere Zahl derſelben hat ſich das Urtheil bereits konſolidirt [1], und es bedarf keiner weitern Verhandlungen. Es gehört dahin: die „Widerlegung einiger ariſtoteliſcher Lehrſätze", die „Fragen und Antworten an die Orthodoxen" [2], die „Fragen eines Chriſten an die Griechen" und umgekehrt „eines Griechen an die Chriſten" [3], die „Darlegung des orthodoxen Glaubensbekenntniſſes" [4] und der „Brief an den Zenas und Serenus" [5]. Ueber drei Schriften dagegen ſchwankt das Urtheil, und die früher faſt allgemein behauptete Aechtheit derſelben hat noch immer

[1] Den ſpeciellen Nachweis der Unächtheit dieſer Schriften geben: Tillemont mémoires pour servir à l'histoire. T. II. p. 311. sq., Tentzel exercitationes selectae. T. I. p. 179. sqq. 433. sqq., Nourry apparatus ad bibliothecam maximam T. I. p. 439. sqq., Grabe spicilegium patrum. T. II. p. 153–157. 163–166., Oudin comment. de scriptoribus ecclesiae antiquis. T. I. p. 198. sqq., Prudent. Maran. Opera Justin. p. 407. sq. 417. sqq. 434. sqq. 506. sq. 548., Fabricius bibliothec. Graec. ed. Harl. T. VII. p. 62. 65. sq. und Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christianae asseruerunt. p. 45. sqq., Möhler Patrologie I. S. 227. ff. Vgl. Walch bibliothec. patrist. ed. Danz. p. 267. sq.

[2] In dieſen „Fragen und Antworten" geſchieht des Irenäus, Origenes und der Manichäer namentliche Erwähnung.

[3] Auch dieſe „Fragen" erwähnen der Manichäer.

[4] Die „Darlegung" ſetzt die monophyſitiſchen Streitigkeiten voraus, ſtammt alſo vielleicht aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts.

[5] Der Brief ſetzt das Beſtehn des chriſtlichen Mönchslebens voraus.

ihre Vertheidiger. Sie machen darum eine erneuerte Unterſuchung nothwendig.

Erſtes Kapitel.

Die Rede an die Griechen.

Es würde dem Juſtin eben nicht zur Unehre gereichen, wenn ihm der λόγος πρὸς Ἕλληνας, welcher bisher von Vielen unter ſeine Werke gerechnet worden iſt [1], zugeſchrieben werden dürfte. Denn die Aufgabe, welche ſich der Verfaſſer geſtellt hat, das Vernunftgemäße ſeines Uebertrittes aus dem Heidenthume zum Chriſtenthume durch Darlegung der unſittlichen Tendenzen des Heidenthums im Gegenſatze zur Sittlichkeit des Chriſtenthums zu zeigen, iſt ungeachtet der Kürze der Arbeit nicht ohne Glück gelöſt. Allein eine genauere kritiſche Betrachtung der Rede zeigt, daß dieſelbe nicht von Juſtin ſein könne. Zwar erkennen wir an, daß nicht jedem der ſogleich aufzuſtellenden Beweisſätze eine abſolute Ueberzeugungskraft inwohnt; auch wiſſen wir wohl, daß ſich gegen zwei von ihnen dieſelben Bemerkungen anwenden laſſen, mit welchen wir oben verwandte Anklagepunkte in Betreff der Mahnrede und des Fragmentes über die Auferſtehung zurückgewieſen haben: allein die Kraft des Beweiſes wird da-

[1] Wir nennen nur Tentzel exercitationes selectae T. I. p. 174. 426. sq., Nourry apparatus ad bibliothecam maximam. T. I. p. 354., Ruinart acta martyrum. p. 47., Prudentius Maranus prolegomena 3, 2, 2. p. LXIX., Keſtner die Agape. S. 338., Tzſchirner Fall des Heidenthums. I. S. 206., Junius de Justino Mart. apologeta adv. ethnicos. p. 11. Entgegengeſetzter Meinung ſind: Grabe spicilegium patrum. T. II. p. 149. sq., Oudin de scriptoribus ecclesiae antiquis. T. I. p. 189., Herbig commentatio de scriptis, quae sub nomine Justini circumferuntur. p. 65. sqq., Möhler Patrologie I. S. 224. — Neander (allgemeine Geſchichte der chriſtl. Religion und Kirche. I, 3. S. 748.): „wir haben unter dem Namen des Juſtinus eine kleine Anrede (λόγος πρὸς Ἕλληνας) an die Heiden, auf die wohl keine unter den Inhaltsanzeigen der Schriften Juſtin's paßt, die aber wenigſtens, wenn ſie auch nicht von ihm herrühren ſollte, da der Stil mehr rhetoriſch iſt, doch das Gepräge derſelben Zeit an ſich trägt."

durch nicht geſchwächt, denn ſie liegt in der Geſammtheit aller Beweismittel und wird durch den Umſtand nicht wenig verſtärkt, daß die Rede an die Griechen neben den Differenzen keine nur einiger Maßen bedeutſame verwandtſchaftliche Beziehung zu den ächten Schriften Juſtin's zeigt.

Das erſte Moment gegen die Aechtheit der Rede iſt der Mangel jeden geſchichtlichen Zeugniſſes für ihren Urſprung von Juſtin. Zwar erwähnen Euſebius [1] und Photius [2] unter den Werken Juſtin's eine Schrift mit dem Titel: *λόγος πρὸς Ἕλληνας*, aber die Skizze des Inhaltes, welche dieſe Männer zugleich mit geben, paßt nicht auf die Rede an die Griechen; denn in dieſer iſt weder von den Dämonen die Rede, noch auch kommen die zwiſchen den Chriſten und den griechiſchen Philoſophen ſtreitigen Punkte zur Sprache.

Der Stil der Rede weicht von dem Sprachkolorit, welches die ächten Schriften Juſtin's tragen, durchaus ab. Wenn Juſtin für gewöhnlich nachläſſig, gedehnt, in der Redeweiſe des gemeinen Lebens ſchreibt, iſt der Stil der Rede an die Griechen gedrängt, körnig, voll Leben und rhetoriſcher Färbung. Außerdem hat dieſelbe eine Menge beſonderer, zum Theile gekünſtelter Ausdrücke, welche den Schriften Juſtin's ganz fremd ſind; ſo die Patronymen ſtatt der Eigennamen: *Πηληϊάδης* (c. 1. p. 2. [p. 37. E.]), *ὁ Ἰθακήσιος Λαερτιάδης* (c. 1. p. 2. [p. 38. A.]) [3], *ὁ μεγαλώνυμος Λητοΐδης* (c. 2. p. 3. [p. 38. D.]), *ὁ Ἀλκείδης* (c. 3. p. 3. [p. 39. A.]) [4]; ſo die Worte: *τὰ τῶν ποιητῶν συνθέματα* (c. 1. p. 1. [p. 37. D.]) [5], *σοφία*

[1] Histor. eccles. 4, 18. T. I. p. 376.: *ὁ πρὸς Ἕλληνας, ἐν ᾧ μακρὸν περὶ πλείστων παρ' ἡμῖν τε καὶ τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις ζητουμένων κατατείνας λόγον, περὶ τῆς τῶν δαιμόνων διαλαμβάνει φύσεως.*

[2] Bibliothec. cod. 125. T. I. p. 94.: *τέσσαρας πραγματείας κατὰ τῶν ἐθνῶν συνέταξεν· . . . . ἐν τῇ τρίτῃ περὶ φύσεως δαιμόνων διείλεκται.*

[3] Juſtin: *Ὀδυσσεύς* (apol. 1, 18. p. 54. [p. 65. B.]); indeß auch die Rede an die Griechen braucht dieſen Namen: c. 1. p. 2. (p. 38. B.)

[4] Juſtin: *Ἡρακλῆς* (apol. 1, 21. p. 56. [p. 67. A.] 2, 11. p. 96. [p. 49. B.] dial. c. Tr. c. 69. p. 167. [p. 295. A.]).

[5] Juſtin: *τὰ διδάγματα* (apol. 1, 18. p. 54. [p. 65. B.] 1, 14. p. 52. [p. 61. D.]).

ἀπαραμίλλητος (c. 5. p. 4. [p. 40. B.]), ἡ τύπων εὐμορφία (c. 5. p. 4. [p. 40. B.])[1], τὸ εὐγενείας φρύαγμα (c. 5. p. 4. [p. 40. C.]), φυγαδευτήριον und φυγαδεύειν (c. 5. p. 4. sq. [p. 40. C. D.]), τῷ ἐν παιδείᾳ προὔχοντι φοιτᾶν (c. 1. p. 1. [p. 37. D.])[2], πρώτιστα (c. 1. p. 1. [p. 37. D.])[3], ὡς λόγος (c. 2. p. 2. [p. 38. C.] c. 3. p. 3. [p. 39. B.]).

Zu der Perſon Juſtin's ſtimmt nicht, was der Verfaſſer der Rede von den veranlaſſenden Urſachen ſeines Ueberganges zur chriſtlichen Kirche ſagt[4]. Denn nicht das Unſittliche der griechiſchen Mythologie, wie ſie in den Dichtungen Homer's und Heſiod's niedergelegt iſt, nicht das Unwürdige und Gemeine der Charaktere, welche die Dichter den griechiſchen Göttern und Heroen liehen, nicht die ſchamloſe Ueppigkeit, mit welcher die religiöſen Nationalfeſte gefeiert wurden — nicht dieſes und dem Aehnliches war es, was für Juſtin Veranlaſſung zum Anſchluſſe an die Geſellſchaft der Chriſten wurde, ſondern die Wahrnehmung der Unerſchrockenheit, mit welcher die Chriſten in den Tod gingen[5], die gewonnene Ueberzeugung, daß die volle Erkenntniß der religiöſen Wahrheit lediglich in dem Schoße der chriſtlichen Kirche zu finden ſei[6], entfremdete ihn dem Heidenthume und führte ihn der Kirche zu. Ueber den gemeinen, heidniſchen Volksglauben hatte er ſich noch als Heide längſt in den Schulen der Philoſophen erhoben; das Schmähliche des gewöhnlichen, heidniſchen Kultus hatte er bereits über die würdigere Gottesverehrung vergeſſen gelernt, welche ihm die Spekulation an die Hand gab.

---

[1]) Bei Juſtin hat das Wort τύπος faſt durchgängig die metaphoriſche Bedeutung des Vorbildes für eine künftig zu erfüllende Thatſache.

[2]) Juſtin: τὰ διδάγματα μετέρχεσθαι (apol. 1, 4. p. 46. [p. 55. D.]).

[3]) Einmal kommt jedoch in der Rede an die Griechen auch πρῶτον vor (c. 5. p. 5. [p. 40. D.]).

[4]) Keſtner (die Agape S. 333. 337.) hat dieſen Widerſpruch nicht bemerkt und iſt, weil ſich die Rede ausſchließlich mit Angabe der Gründe der geſchehenen Religionsveränderung beſchäftigt, der Meinung, daß ſie Juſtin von einer philoſophiſchen Lehrkanzel zu Athen herab gehalten und ſpäter als Flugſchrift verbreitet habe.

[5]) Apol. 2, 12. p. 96. (p. 50. A.)

[6]) Dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224.)

Auch an Widerſprüchen zwiſchen der Rede an die Griechen und den Schriften Juſtin's fehlt es nicht. Der Verfaſſer der Rede rühmt von dem Chriſtenthume, daß es keine Philoſophen bilde [1], und Juſtin bekennt, gerade durch das Chriſtenthum zum Philoſophen geworden zu ſein [2]. Der Verfaſſer der Rede iſt der Meinung, daß die Seele unmittelbar nach dem Tode zu Gott komme [3], und Juſtin lehrt, daß ſich die Seelen vom Augenblicke des Todes an in einer Art von Mittelzuſtande befänden [4], glaubt an den Eintritt des tauſendjährigen Reiches [5] und ſpricht demjenigen ſogar den chriſtlichen Charakter ab, welcher behaupte, daß die Seelen ſogleich nach dem Tode in den Himmel aufgenommen würden [6].

Aus dieſen Erſcheinungen zuſammengenommen [7] wird, wie

---

[1]) Orat. ad Graec. c. 5. p. 5. (p. 40. C.): *ἤ τις ... οὐ φιλοσόφους κατασκευάζει.*

[2]) Dial. c. Tr. c. 8. p. 109. (p. 225. B.): *ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ.*

[3]) Orat. ad Graec. c. 5. p. 5. (p. 40. E.): *περιλυθεῖσα τῶν περὶ τὸν τράχηλον αὐτῆς κακῶν περιῤῥεόντων ἀπέρχεται πρὸς τὸν ποιήσαντα αὐτήν. Δεῖ γὰρ ἀποκατασταθῆναι, ὅθεν ἀπέστη, ὅθεν τις ἐγένετο ἢ ἔστιν.*

[4]) Dial. c. Tr. c. 5. p. 107. (p. 223. B.): *φημί ... τὰς μὲν (ψυχὰς) τῶν εὐσεβῶν ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν, τὰς δὲ ἀδίκους καὶ πονηρὰς ἐν χείρονι, τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένας χρόνον τότε.*

[5]) Dial. c. Tr. c. 80. p. 177. (p. 306.)

[6]) Dial. c. Tr. c. 80. p. 178. (p. 307. A.): *οἳ καὶ λέγουσιν, μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς Χριστιανούς.*

[7]) Herbig hat noch eine Menge anderer Beweisgründe aufgeſtapelt, allein dieſe beruhen entweder auf einem bloßen Irrthume oder ſie wiegen nicht. So würde z. B. der Umſtand, daß ſich der Verfaſſer der Rede an die Griechen zweier Stellen aus den Briefen des Paulus an die Galater bedient (c. 5. p. 5. [p. 40. D. E.], vgl. Galat. 4, 12. 5, 20.) nur dann als ein Grund gegen die Aechtheit dieſer Rede benutzt werden können, wenn der Name des Apoſtels dabei genannt wäre. Denn dieſes Letztere iſt gegen die Gewohnheit Juſtin's, nicht aber die ſtillſchweigende Benutzung pauliniſcher Stellen. Vgl. dial. c. Tr. c. 47. p. 143. (p. 266. D.) mit Röm. 2, 4. — c. 110. p. 203. (p. 336. D.) mit 2 Theſſal. 2, 3. f. — c. 111. p. 204. (p. 338. C.) mit 1 Korinth. 5, 7.

wir glauben, der Schluß mit Sicherheit gezogen, daß die Rede an die Griechen den Namen Juſtin's mit Unrecht führe.

Zweites Kapitel.

Die Abhandlung über die Einherrſchaft Gottes.

Auch die Abhandlung über die Einherrſchaft Gottes, in welcher eine Menge von (untergeſchobenen) Ausſprüchen griechiſcher Dichter zuſammengeſtellt iſt, um zu beweiſen, daß der chriſtliche Monotheismus bereits von den Koryphäen der griechiſchen Litteratur erkannt und bekannt worden ſei, behauptet ihren Platz unter den Werken Juſtin's fälſchlich, und es iſt zu verwundern, wie ſich dieſelbe die Gunſt der Gelehrten hat in dem Grade erwerben können, daß ſie bisher von der bei weitem größern Mehrzahl für ein ächtes Erzeugniß Juſtin's gehalten worden iſt [1]. Freilich hat Juſtin eine Schrift über die Monarchie Gottes geſchrieben, aber die Abhandlung, welche unter dieſem Titel noch heute vorhanden iſt, kann nicht für die Arbeit Juſtin's gelten. Es erhellt dieſes zuvörderſt aus der Art, wie Euſebius über das Werk Juſtin's ſpricht [2]: *καὶ παρὰ τούτους (εἰς*

[1]) So von du Pin nouvelle biblioth. des auteurs ecclés. T. I. p. 58., Cave script. eccles. histor. litterar. (Genev. 1720.) p. 38., Tentzel exercitationes selectae T. I. p. 177. sq., Nourry apparatus ad biblioth. maximam T. I. p. 381. sqq., Ruinart acta martyrum p. 48., Grabe spicilegium patrum. T. II. p. 153., Prudent. Maran. prolegomena 3, 2, 6. p. LXXI., Keſtner die Agape S. 341., Tzſchirner Fall des Heidenthums. I. S. 206., Junius de Justin. Mart. apolog. adv. ethnic. p. 13. Gegen die Aechtheit ſind: Tillemont mémoires pour servir à l'histoire T. II. p. 311. und Herbig commentatio de scriptis p. 69. sqq. Auch Möhler (Patrologie I. S. 222. ff.) iſt geneigt, die Schrift dem Juſtin abzuſprechen, gibt aber doch von der andern Seite auch wieder die Möglichkeit ihrer Aechtheit zu.

[2]) Euseb. hist. eccles. 4, 18. T. I. p. 377. — Hieronym. de vir. illustr. c. 23. T. I. p. 178. — Phot. biblioth. cod. 125. T. I. p. 95.

ἡμᾶς ἐλήλυθεν αὐτοῦ σύγγραμμα) ἄλλο περὶ θεοῦ μοναρχίας, ἣν οὐ μόνον ἐκ τῶν παρ᾽ ἡμῖν γραφῶν, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν Ἑλληνικῶν συνίστησι βιβλίων. Wir wollen hierbei kein Gewicht darauf legen, daß Euſebius (und mit ihm übereinſtimmend Hieronymus und Photius) der Arbeit Juſtin's den Titel περὶ θεοῦ μοναρχίας gibt, während die Ueberſchrift der Abhandlung ſchlechthin περὶ μοναρχίας [1] lautet; denn der Genitiv θεοῦ konnte leicht wegfallen, weil das Wort μοναρχία in dem kirchlichen Sprachgebrauche auch ſchon an und für ſich die Einherrſchaft Gottes bezeichnete [2]. Allein die Bemerkung des Euſebius iſt entſcheidend, daß die Schrift Juſtin's die Beweisgründe für die Alleinherrſchaft Gottes aus bibliſchen und heidniſchen Zeugniſſen entlehnt habe. Denn dieſes iſt in der Abhandlung nicht geſchehn; in ihr finden ſich vielmehr bloß Ausſprüche griechiſcher Dichter an einander gereiht und Anführungen bibliſcher Stellen fehlen gänzlich. Dieſer Schwierigkeit haben nun zwar die Vertheidiger der Abhandlung auf zwiefachem Wege zu begegnen geſucht. Die Einen, namentlich Tentzel und Grabe, welchen ſich ſchwankend Neander [3] anſchließt, ſtellten die Vermuthung entgegen, die Abhandlung möchte nicht ganz vollſtändig auf uns gekommen ſein, die vermißten bibliſchen Zeugniſſe urſprünglich an ihrer Spitze gehabt und erſt ſpäter durch einen Abſchreiber verloren haben, welcher es für unnütz erachtete, die langen bibliſchen Citate, die Jeder ſich aus ſeiner Bibel leicht ſelbſt zuſammenſuchen konnte, der Reihe nach abzuſchreiben.

---

[1]) Die Ausgaben der Werke Juſtin's bis auf Prudentius Maranus haben irrig: περὶ θεοῦ μοναρχίας, in den Handſchriften mangelt θεοῦ durchaus. Robert Stephanus ſetzte es in ſeiner Ausgabe zuerſt auf den Rand.

[2]) Tatian. orat. c. Graec. c. 14. p. 255. (p. 153. B.) — Theophil. ad Autol. 2, 8. p. 354. (p. 87. B.) 2, 38. p. 379. (p. 116. B.) — Clem. homil. 3, 59. T. I. p. 647. 16, 1. p. 723. — Constitutt. Apostol. 5, 15. T. I. p. 320. — Tertull. adv. Prax. c. 3. T. II. p. 148. c. 8. p. 158. c. 27. p. 200. — Lactant. institutt. divin. 1, 5. — Irenäus ſchrieb (nach Euseb. hist. eccl. 5, 20. T. II. p. 97.) einen Brief περὶ μοναρχίας.

[3]) Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. I, 3. S. 749.

Eine Stütze für ihre Vermuthung fanden sie in den Worten der Abhandlung: de monarch. c. 1. p. 36. (p. 103. E.): *ἐγώ, ὡς μικρῷ πρόσθεν ὑπέστην, φιλοθέῳ τῇ γνώμῃ κεχρημένος, φιλανθρώπῳ χρήσομαι τῇ φωνῇ καὶ παρίστημι τοῖς γε νοῦν ἔχουσι . . . . , ἄτρεπτον ἔχειν τὴν εἰς τὸν πάντων γνώστην θρησκείαν.* In diesen Worten nämlich lasen sie die Erklärung, daß sich der Verfasser, nachdem er die göttlichen (biblischen) Zeugnisse gebraucht habe, zu den menschlichen (heidnischen) wenden wolle. Allein diese Vermuthung schwebt rein in der Luft. Die Abhandlung kündigt sich allseitig als ein vollständiges Ganzes an. Die ausgehobenen Worte haben den Sinn nicht, welchen man in sie gelegt hat; sie enthalten nur eine direkte Rückbeziehung auf den kurz zuvor ausgesprochenen Gedanken: de monarch. c. 1. p. 36. (p. 103. C.): *φιλανθρώπου ἢ μᾶλλον φιλοθέου ἔργον ἐστίν, ὑπομνῆσαι τοὺς ἅπερ ὤφειλον εἰδέναι παραλελοιπότας.* Ja der Verfasser bemerkt im Anfange seiner Abhandlung ausdrücklich, daß er den Heiden die Alleinherrschaft Gottes einzig durch Aussprüche ihrer eigenen Schriftsteller beweisen wolle: de monarch. c. 1. p. 36. (p. 103. E.): *φράσω, ἀποδείξει τῇ ἐκ τῶν κατὰ τὸ παλαιὸν εἰς τὸ παντελὲς τῆς Ἑλληνικῆς ἱστορίας ποιήσει κεχρημένος, ἐκ τῶν πᾶσι κοινῇ δεδομένων γραμμάτων* — und nachdem er seine Arbeit beendet hat, fügt er wiederholend hinzu: de mon. c. 6. p. 42. (p. 110. A.): *ἀσπάζεσθαι χρὴ τὸ ἀληθινὸν καὶ ἄτρεπτον ὄνομα (θεοῦ), οὐ διὰ τῆς ἐμῆς φωνῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν εἰσαγαγόντων ὑμᾶς εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς παιδείας κηρυσσόμενον.*

Nicht glücklicher war der Versuch, auf welchen Prudentius Maranus verfiel, die Notiz des Eusebius unschädlich zu machen. Er behauptete, die Worte *οὐ μόνον* müßten nach Analogie des lateinischen Sprachgebrauches in der Bedeutung von *οὐ μόνον οὐ* aufgefaßt und der Sinn der Stelle so bestimmt werden: „es ist auf uns auch ein anderes Buch über die Einherrschaft Gottes gekommen, in welchem dieselbe nicht nur nicht aus den biblischen Schriften, sondern vielmehr aus den heidnischen Werken bewiesen wird.“ Dieser Auffassung sieht man den Nothbehelf deutlich an! Wie unnatürlich, wenn sich Eusebius

wirklich so ausgedrückt hätte! Mag es ferner sein, daß *οὐ μόνον* bei den Kirchenschriftstellern zuweilen in dem Sinne von *οὐ μόνον οὐ* gebraucht wird [1], so ist dieser Sprachgebrauch doch dem Eusebius fremd. So oft *οὐ μόνον* mit darauf folgendem *ἀλλὰ καί* bei ihm erscheint, hat es immer seine gewöhnliche Bedeutung: nicht nur ....., sondern auch; vgl. hist. eccles. 4,23. T. I. p. 388. 6,3. T. II. p. 151. de martyr. Palaest. c. 8. T. III. p. 113. hist. eccles. 10,4. T. III. p. 229. de vit. Const. 1,58. p. 71. 2,27. p. 99. 3,6. p. 153. 4,69. p. 326. Daß insbesondere auch die obige Stelle in diesem Sinne aufzufassen sei, erhellt unzweideutig aus der sprachlich und sachlich parallelen Bemerkung, welche Eusebius an einem andern Orte über die Stromata des Clemens von Alexandrien macht: Euseb. hist. eccles. 6,13. T. II. p. 181.: *ἐν μὲν τοῖς στρωματεῦσιν οὐ μόνον τῆς θείας κατάστρωσιν πεποίηται γραφῆς, ἀλλὰ καὶ τῶν παρ' Ἕλλησιν, εἴ τι ἄρα ὠφέλιμον ἐδόκει αὐτοῖς εἰρῆσθαι, μνημονεύει.* Es bleibt demnach der Bericht des Eusebius über die Schrift Justin's von der Alleinherrschaft Gottes ein sicheres Zeugniß gegen die Aechtheit der in Frage stehenden Abhandlung.

Dieses Zeugniß wird durch das fremdartige Gewand, welches der Stil der Abhandlung im Vergleiche zu der Darstellungsweise Justin's trägt, verstärkt. So unbedeutend auch der Umfang dessen ist, was der Verfasser der Abhandlung selbst niedergeschrieben hat, indem die ganze Arbeit zum größesten Theile aus Lehngut besteht, so enthält doch schon dieses Wenige eine nicht geringe Zahl eigenthümlicher Wörter und Ausdrücke, welche in den Schriften Justin's nicht vorkommen. Vgl. *συζυγία συνέσεως καὶ σωτηρίας* (c. 1. p. 36. [p. 103. B.]), *ἡ τῆς συζυγίας κοινωνία* (c. 6. p. 42. [p. 109. C.]), *προσάψαι ἑαυτὸν*

[1] Die Beispiele, welche Prudentius Maranus aus Tatian (orat. c. Graec. c. 36. p. 272. [p. 170. D.]) und Athenagoras (legat. pr. Christ. c. 1. p. 280. [p. 2. D.]) beigebracht hat, sind, wenn die Lesart richtig ist, wirklich beweisend. Dagegen hat es mit den Stellen aus Justin eine andere Bewandtniß. Justin kennt jenen Sprachgebrauch nicht. Vgl. apol. 1,39. p. 67. (p. 78. B.) 1,57. p. 77. (p. 91. D.) dial. c. Tr. c. 108. p. 202. (p. 335. B.) c. 122. p. 215. (p. 350. D.)

συνέσει εἰς σωτηρίαν (c. 6. p. 42. [p. 109. C.]), τὸ περισσὸν ἔθος (Aberglaube, c. 1. p. 36. [p. 103. C.]), τὸ ἅγιον καὶ τέλειον ὄνομα (Gott, c. 5. p. 39. [p. 107. B.]), τὸ ἀληθινὸν καὶ ἄτρεπτον ὄνομα (c. 6. p. 42. [p. 110. A.]), τὰ λεγόμενα θεῖα (c. 6. p. 42. [p. 109. E.]), τὰ θεϊκὰ τολμήματα (c. 6. p. 42. [p. 110. A.]), οἱ μελογράφοι (c. 1. p. 36. [p. 104. A.]), οἱ πάνυ (c. 1. p. 36. [p. 104. A.]), ἀγνῶτες νοῦ (c. 1. p. 36. [p. 104. A.]), ἀγνῶτες τῆς οὐρανίου δόξης (c. 6. p. 42. [p. 110. B.]), τὸ καινότατον (c. 6. p. 42. [p. 109. D.]), τοκαταρχήν (c. 1. p. 36. [p. 103. B. D.]).

Zu der Differenz des Stiles tritt Meinungsverschiedenheit hinzu. Wenn sich diese auch nur nach Einer Seite aufzeigen läßt, so ist doch schon dieses bedeutungsvoll, weil der Verfasser überhaupt nur äußerst wenige eigene Gedanken und Ueberzeugungen vorträgt. Die Verschiedenheit betrifft aber noch dazu eine Grundvorstellung, nämlich die Ansicht über den Ursprung des Polytheismus. Während Justin, wie bereits oben angedeutet wurde und später ausführlich entwickelt werden wird, das erste Entstehn polytheistischer Vorstellungen vom Gespräche der Schlange mit Eva in dem Paradiese ableitet [1], während er in den griechischen Göttern die aus der Geschlechtsvermischung von Engeln und menschlichen Weibern entsprungenen Dämonen erblickt und deren vielfältiger Einwirkung auf die Menschen die fortgehende Verbreitung und Verstärkung des Götzendienstes zuschreibt [2]: so sieht dagegen der Verfasser der Abhandlung in dem Vielgötterdienste Nichts als eine Apotheose ausgezeichneter menschlicher Persönlichkeiten. Obschon nämlich, so lehrt er, das Wesen Gottes durch Natur- und Weltbetrachtung erkennbar gewesen sei, so hätten die Menschen nichtsdestoweniger Gottes allmählig vergessen und den dem wahrhaftigen Gotte allein gebührenden Namen auf Sterbliche übergetragen; die zum Gedächtnisse hervorragender Männer, namentlich Fürsten, veranstalteten

1) Coh. ad Graec. c. 21. p. 22. (p. 19. D. 20. A.)

2) Apol. 1, 5. p. 46. (p. 55. D. E.) 1, 9. p. 48. (p. 57. C.) 2, 5. p. 92. (p. 44. B. C.)

Ehren und Weihen hätten sich im Laufe der Zeit, und zunächst bei dem Volke, in Vergötterung verwandelt; aus dem ursprünglichen Menschendienste wäre nach und nach ein Götzendienst geworden [1].

Diese Gründe zusammengenommen, berechtigen zu dem Schlusse, daß die Abhandlung über die Alleinherrschaft Gottes aus der Liste der Schriften Justin's zu streichen sei. Ja dieses Ergebniß bleibt selbst dann ungefährdet, wenn man die Sprach- und Sachdifferenz, welche zwischen der Abhandlung und den ächten Schriften Justin's besteht, nicht mit in Rechnung bringen will. Das Gewicht des Zeugnisses von Eusebius wiegt schon für sich allein schwer genug.

Drittes Kapitel.

Der Brief an Diognet.

Zu den köstlichsten Denkmälern des christlichen Alterthums gehört der Brief an Diognet, einen nicht weiter bekannten Mann [2]. Derselbe ist nach Inhalt und Form gleich ausgezeichnet. Die Lebendigkeit und Schönheit der Darstellung bildet einen entsprechenden Rahmen zu der Innigkeit der christlichen Ueberzeugung und der Gediegenheit der Gedanken, welche in demselben niedergelegt sind. Vor Allem ergreifend ist das Gemälde, welches der Verfasser von der Herrlichkeit des Christenlebens entwirft. Der Brief erwarb sich, nachdem er im Jahre 1592. durch Heinrich Stephanus bekannt gemacht worden

[1] De monarch. c. 1. p. 36. (p. 103. C. D.) c. 5. p. 39. (p. 107. B.) c. 5. p. 40. (p. 107. C.) c. 6. p. 42. (p. 109. C.)

[2] Es ist eigenmächtig, den Empfänger des Briefes mit dem Diognet, welcher Lehrer und Freund des Kaisers Mark Aurel war, für identisch zu halten; denn man hat dazu keinen weitern Grund, als die zufällige Einerleiheit des Namens. Gar verwerflich ist es aber, wenn Keßtner (die Agape S. 394. f.) auf die eine Hypothese wieder die andere baut, daß der Brief auf den stillen Wunsch des Kaisers selbst geschrieben sei.

war, wie natürlich ſchnell viele Freunde, wurde aber auch bald in Betreff der Frage nach ſeinem Urheber ein Zankapfel für die Gelehrten. Männer, wie Cave[1], Tentzel[2], Fabricius[3] und in neueſter Zeit Keſtner[4] und Baumgarten-Cruſius[5], hielten ſeinen Titel, welcher ihn dem Juſtin zueignet, für richtig und zählten ihn unter die Werke des Märtyrers; Andere dagegen (und zwar die Mehrzahl), wie Tillemont[6], Nourry[7], Grabe[8], Dudin[9], Gallandi[10], Böhl[11], Neander[12], Tzſchirner[13], Herbig[14], Möhler[15], und in einer beſondern Abhandlung C. D. v. Großheim[16], ſprachen ihn dem Juſtin ab; Einige endlich, wie du Pin[17] und Prudentius Maranus[18], blieben unſchlüſſig. Wir tragen kein Bedenken, auf die Seite derer zu treten, welche den Brief für unächt halten. Es läßt ſich dieſe Unächtheit zu einem Grade der Gewißheit erheben, wie ſie die Kritik für ihre Reſul-

---

1) Scriptorum eccles. historia litterar. p. 88.

2) Exercitationes selectae. T. I. p. 189. sqq. 438. sqq.

3) Bibliothec. Graec. ed. Harl. T. VII. p. 65. und Delectus argument. et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christ. asseruerunt. p. 48.

4) Die Agape S. 394. ff.

5) Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte (Jen. 1831.) I. S. 171. f.

6) Mémoires pour servir à l'histoire. T. II. p. 170. 228.

7) Apparatus ad biblioth. maxim. T. I. p. 445. sqq.

8) Spicilegium patrum. T. II. p. 165.

9) Comment. de script. eccles. antiquis. T. I. p. 202.

10) Bibliotheca veterum patrum. T. I. p. LXVIII. sqq.

11) Opuscula patrum selecta (Berol. 1826.) T. I. p. 110. sqq.

12) Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche. I, 3. S. 753.

13) Fall des Heidenthums. I. S. 217. f.

14) Comment. de scriptis. p. 88. sqq.

15) Ueber den Brief an Diognetos. In Möhler's geſammelten Schriften und Aufſätzen. (Regensb. 1839.) I. S. 19. ff. — und in der Patrologie I. S. 164. ff.

16) Commentatio de epistola ad Diognetum, quae fertur Justini Mart. Lips. 1828.

17) Nouvelle biblioth. des auteurs ecclés. T. I. p. 61.

18) Opera Justin. prolegomena 3, 3, 5. p. LXXIV. sq.

tate ſelten anſprechen kann. Wir ſtützen uns dabei nicht auf die Gründe, welcher ſich die älteren Beſtreiter des Briefes in der Regel bedienten, denn dieſe haben wenig überzeugende Kraft [1]. Der Brief konnte ein Produkt Juſtin's ſein, ohne daß er zur Kenntniß des Euſebius und der nachfolgenden Litterarhiſtoriker gelangte. Den Titel eines „Apoſtelſchülers und Lehrers der Heiden“ [2] legt ſich der Verfaſſer nicht wirklich bei; denn der Theil des Briefes, in welchem jene Bezeichnung ſteht, iſt ein unächter, dem eigentlichen Briefſchreiber nicht zugehöriger Anhang [3]: und wenn ihn ſich der Verfaſſer auch beigelegt

---

[1]) In neuerer Zeit hat man daher auf dieſe Gründe meiſt verzichtet, indeß noch Möhler (Patrologie I. S. 164. ff.) hat ſie geltend gemacht.

[2]) Epist. ad Diognet. c. 11. p. 239. (p. 501. C.): *ἀποστόλων γενόμενος μαθητής, γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν.*

[3]) Das Thema des Briefes hat mit c. 10. (p. 239. [p. 501. C.]) ſeinen Schlußſtein. Das Folgende ſteht mit dem Vorhergehenden in keinem innern Zuſammenhange und hat für ſich ſelbſt keine Einheit; die ſpecielle Erörterung über das Verhältniß der *γνῶσις* zur *ζωή* (c. 12.) iſt durchaus ungehörig. Die nachdrucksvolle Erhebung der *γνῶσις* (c. 12. p. 240. [p. 502. B. C.]) widerſtreitet der Erklärung über die *πίστις* c. 8. p. 238. (p. 499. C.): *αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπέδειξεν· ἐπέδειξε δὲ διὰ πίστεως, ᾗ μόνῃ θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται.* Die äußere Situation, welche der Anhang vorausſetzt, iſt nicht die des Briefes. Der Brief nennt Diognet als ſeinen Empfänger (c. 1. p. 233. [p. 494. B.]) und redet auch ſtets zu einer Einzelperſon (c. 2. p. 233. [p. 494. C.] c. 3. p. 234. [p. 495. D.] c. 7. p. 237. [p. 499. A.] c. 10. p. 239. [p. 500. D. 501. A. B.]); der Urheber des Anhanges hingegen hat, ob er ſich ſchon ſtellt, als wenn er an ein Individuum ſchriebe (c. 11. p. 240. [p. 502. A.] c. 12. p. 240. [p. 502. C.]) ein größeres Publikum vor Augen (c. 11. p. 239. [p. 501. C.]: *οὐ ξένα ὁμιλῶ . . . . ἀλλὰ ἀποστόλων γενόμενος μαθητής, γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν· τὰ παραδοθέντα ἀξίοις ὑπηρετῶ γινομένοις ἀληθείας μαθηταῖς* — c. 11. sq. p. 240. [p. 502. A.]: *ὅσα . . . . ἐκινήθημεν ἐξειπεῖν, . . . γινόμεθα ὑμῖν κοινωνοί· οἷς ἐντυχόντες καὶ ἀκούσαντες μετὰ σπουδῆς, εἴσεσθε ὅσα παρέχει ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν ὀρθῶς*). Der Brief erklärt ſich für ein Antwortſchreiben auf mehrere von Diognet geſtellte Anfragen in Betreff des Chriſtenthums (c. 1. p. 233. [p. 494. B.]); der Verfaſſer des Anhanges dagegen bemerkt, daß er auf Antrieb des göttlichen Logos und aus eigener freier Bewegung ſchreibe (c. 11. p. 240. [p. 502. A.]: *ἐπιγνώσῃ ἃ λόγος ὁμιλεῖ, δι' ὧν βούλεται, ὅτε θέλει· ὅσα γὰρ θελήματι τοῦ κελεύοντος λόγου ἐκινήθημεν ἐξειπεῖν, μετὰ*

hätte, so würde derselbe, in weiterm Sinne gefaßt, der Person Justin's nicht widerstreiten. Auch von chronologischen Beziehungen enthält der Brief Nichts, was zum Zeugnisse gegen dessen Abfassung durch Justin dienen könnte. Denn wenn sich der Schreiber des Briefes, wo er von den jüdischen Opfern, Speisegesetzen, Beschneidung und sonstigen Gebräuchen spricht, des Tempus der Gegenwart bedient (c. 3. p. 235. [p. 496.]: προσάγουσιν .... παρέχειν u. a.), so führt diese Redeweise keinesfalls in die Zeit vor der Zerstörung des jerusalemischen Tempels; auch nach dem Untergange des Tempels konnte der Verfasser in lebendiger Veranschaulichung der jüdischen Zustände von dem jüdischen Kultus als einem vollständig fortdauernden Institute sprechen; denn viele Gebräuche des Judenthums, wie die Beschneidung, wurden auch nach der Katastrophe des J. 70. wie zuvor beobachtet, und was nach dieser Zeit unterbleiben mußte, wie die feierlichen Tempelopfer, wurde durch irgend ein Surrogat ersetzt; konnte man die verordneten Opfer nicht mehr im Nationaltempel schlachten, so that man es daheim in seinem Hause [1]). Wenn ferner das Christenthum in dem Briefe als eine neue und gegenwärtig (νῦν) hervorgetretene Erscheinung dargestellt wird [2]), so hindert dieß nicht, den Brief als ein Er-

---

πόνου, ἐξ ἀγάπης τῶν ἀποκαλυφθέντων ἡμῖν γινόμεθα ὑμῖν κοινωνοί). Die Gegenüberstellung der εὐαγγέλια und ἀπόστολοι nach Analogie der Eintheilung des A. T. in νόμος und προφῆται, die Anspielung auf Satzungen des Glaubens (ὅρια πίστεως) und der Väter (ὅρια πατέρων), wie sie der Anhang (c. 11. p. 240. [p. 502. A.]) macht, verräth eine weit spätere Zeit, als das zweite Jahrhundert, welchem der Brief angehört. Endlich zeigen sich auch Verschiedenheiten des Stiles zwischen dem Briefe und dem Anhange. Wir erinnern nur an den Gebrauch des Wortes ὁμιλεῖν: c. 11. p. 239. (p. 501. C.) c. 11. p. 240. (p. 502. A.) Vgl. C. D. a Grossheim de epistola ad Diognetum p. 30. sqq. und Böhl opuscula patrum selecta I. p. 115. sqq. Unglücklich ist der Versuch des Letztern, den Anhang als ein Gemisch aus ächten und unächten Bestandtheilen darzustellen.

[1]) Die nöthigen Belege für diese Behauptung hat Prudentius Maranus aus mehrern Alten, besonders Hilar. in psalm. 59, 16. p. 221. F. und Julian bei Cyrill. adv. Julian. I. 9. T. VI. p. 305., beigebracht.

[2]) Epistol. ad Diognet. c. 1. p. 233. (p. 494. B.): τί δή ποτε

zeugniß der Mitte des zweiten Jahrhunderts anzusehn. Denn νῦν, in Verbindung mit einem Tempus der Vergangenheit, weist unter Umständen auch auf eine weit in der Vergangenheit zurückliegende Thatsache hin [1] und Justin selber [2], ja noch Eusebius im vierten Jahrhunderte n. Chr. drückt sich auf völlig gleiche Art aus [3].

Indem wir also diese Streitmittel, welcher man sich früher vorzugsweise oder auch ausschließlich zum Erweise der Unächtheit

καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν, καὶ οὐ πρότερον; — c. 2. p. 234. (p. 494. D.) c. 9. p. 238. sq. (p. 500. C.)

[1]) Eustath. in Iliad. β. p. 313. (ed. Alexand. Polit. Florent. 1730.): ἰστέον, ὅτι τὸ νῦν κατὰ τοὺς παλαιοὺς τοὺς τρεῖς χρόνους δηλοῖ, τὸν ἐνεστῶτα . . . . , τὸν παρῳχημένον . . . . καὶ τὸν μέλλοντα. Es mag sonderbar scheinen, daß die Partikel νῦν, welche an sich den Begriff der Gegenwart ausprägt, in Verbindung mit einem Tempus der Vergangenheit, auch zur Zeitbestimmung für eine längst vergangene Thatsache soll dienen können. Allein die Sache verhält sich wirklich so und die Partikel verliert dabei Nichts von ihrer ursprünglichen Bedeutung. Derjenige nämlich, welcher vermittelst des Wörtchens νῦν auf ein Faktum der Vergangenheit zurückweist, erweitert in seinen Gedanken den Kreis der Gegenwart bis zu dem Punkte, wo sich dieses Faktum ereignete, und schließt dasselbe noch mit in die Gegenwart ein. Die Möglichkeit und Berechtigung zu jener Erweiterung liegt in der Lebhaftigkeit der Anschauung, welche die Grenzen der Zeit nicht kleinlich mißt, sondern auch das Entfernte sich nahe rückt. Kommt nun dazu, daß die Begebenheit, welche die Anschauung umfaßt, Folgen entwickelte, die noch bis in die unmittelbare Gegenwart hereinreichen, oder daß diese Begebenheit in Gedanken mit einer andern, verwandten verglichen wird, die noch weit älter als diese selbst ist (in dem vorliegenden Falle das Christenthum mit dem Heidenthume); so kann es geschehn, daß vermittelst der Partikel νῦν eine Thatsache als gegenwärtig geschildert wird, die doch an sich schon lange der Vergangenheit angehört. Vgl. Hoogeven. doctrina particularum Graec. ed. Schütz (Dessav. et Lips. 1782.) p. 541. sq., Viger de praecipuis graecae dictionis idiotismis ed. Hermann. (Lips. 1813.) p. 425. sq., Böhl opuscula patrum selecta I. p. 110., Ritter animadversiones in primam Justin. apolog. p. 8. sq.

[2]) Apol. 1, 63. p. 81. (p. 96. A.): Χριστός, πρότερον λόγος ὢν . . . ., νῦν δὲ διὰ θελήματος θεοῦ ὑπὲρ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἄνθρωπος γενόμενος.

[3]) Euseb. praepar. evangel. 1, 1. p. 3.: ταῦτα πρόπαλαι θείοις χρησμοῖς ἀνακείμενα, νῦν εἰς ἡμᾶς αὐτοὺς διὰ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διδασκαλίας πέφηνεν.

des Briefes bedient hat und welche alle mehr oder weniger unbrauchbar ſind, bei Seite liegen laſſen, wenden wir uns zu denjenigen Beweisgründen, gegen welche ſich unſeres Bedünkens keine erhebliche Gegenrede erheben läßt. Wir rechnen unter dieſe zuvörderſt die Schreibart des Briefes. Dieſe unterſcheidet ſich ſo weſentlich von dem Stile Juſtin's, daß dieſe Verſchiedenheit zu allen Zeiten von Freunden und Gegnern des Briefes erkannt und anerkannt worden iſt [1] und dü Pin leicht der Einzige ſein dürfte, welcher ſtatt der Verſchiedenheit weſentliche Einerleiheit wahrnahm [2]. Statt daß die Schreibart Juſtin's den Miſchcharakter trägt, welchen die griechiſche Sprache ſeit der Epoche Alexander's des Großen in immer fortſchreitender Allgemeinheit angenommen hatte, nähert ſich der Stil des Briefes der Reinheit der klaſſiſchen Diktion; ſtatt daß Juſtin in der Regel nachläſſig und inkorrekt ſchreibt, iſt in dem Briefe auf den Ausdruck große Sorgfalt verwendet; ſtatt daß ſich Juſtin für gewöhnlich in der Sphäre der gemeinen Umgangs- und Volksſprache hält, bewegt ſich der Verfaſſer des Briefes in hohem Schwunge und gibt ſeiner Darſtellung durch paſſend gewählte Gegenſätze einen nachhaltigen Reiz [3]; ſtatt daß Juſtin meiſt den Gegenſtand, welchen er behandelt, durch ungehörige Einſchiebſel zerreißt und überhaupt ohne logiſche Ordnung beſpricht, verfolgt der Verfaſſer des Briefes ſein Objekt in logi-

---

1) Wir wollen nur die Beiden nennen, welche dieſen Punkt genauer erörtert haben: C. D. a Grossheim de epistol. ad Diognet. p. 17. und Herbig comment. de scriptis p. 91.

2) Nouvelle biblioth. des auteurs ecclés. T. I. p. 61.

3) In ſolchen Gegenſätzen bewegt ſich namentlich das Gemälde, welches der Verfaſſer des Briefes über das Weſen und Leben der Chriſten entwirft. Vgl. z. B. epist. ad Diognet. c. 5. p. 236. (p. 497.): *Χριστιανοὶ .... πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων, ὡς πολῖται· καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη, πατρὶς ἐστιν αὐτῶν· καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη· ... ἐν σαρκὶ τυγχάνουσιν, ἀλλ' οὐ κατὰ σάρκα ζῶσιν· ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται· πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις, καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους· ἀγαπῶσι πάντας, καὶ ὑπὸ πάντων διώκονται· ἀγνοοῦνται καὶ κατακρίνονται· θανατοῦνται καὶ ζωοποιοῦνται* u. ſ. w.

ſcher, ſachgemäßer Entwickelung. Dazu kommt, daß die Lieblingsausdrücke Juſtin's in dem Briefe durchaus fehlen und dagegen viele Wörter und Redensarten gebraucht ſind, welche Juſtin nicht hat. Vgl. in letzterer Beziehung die Bezeichnungen Gottes: ὁ παντοκτίστης (c. 7. p. 237. [p. 498. B.]), ἀόργητος (c. 8. p. 238. [p. 499. C.]) — und Chriſti: ὁ ἀπερινόητος λόγος (c. 7. p. 237. [p. 498. C.]), ὁ τεχνίτης τῶν ὅλων (c. 7. p. 237. [p. 498. C.]) — die Darſtellung der jüdiſchen Religioſität als δεισιδαιμονία (c. 1. p. 233. [p. 494. B.] c. 4. p. 235. [p. 496. B.]) und der Lehrſätze der griechiſchen Philoſophen als τερατεία καὶ πλάνη τῶν γοήτων (c. 8. p. 238. [p. 499. C.]) — die Worte: φιλοστοργία (c. 1. p. 233. [p. 494. B.]), δεῖγμα (c. 3. p. 235. [p. 496. A.] c. 4. p. 235. [p. 496. D.] c. 7. p. 237. [p. 499. B.]), λόγιον (Sprachgabe, c. 10. p. 239. [p. 500. D.])[1], ψοφοδεής (c. 4. p. 235. [p. 496. B.]) — die Redensarten: κόσμον ὑπερορᾶν (c. 1. p. 233. [p. 494. B.])[2], νοῦν τῆς δικαιοσύνης δημιουργεῖν (c. 9. p. 238. [p. 500. A.]).

Nächſtdem daß die Schreibart des Briefes gegen den Urſprung deſſelben von Juſtin zeugt, iſt auch der dogmatiſche Geſichtskreis, unter welchem der Brief geſchrieben iſt, ein ganz anderer, als der Juſtin's. Zwar fehlt es nicht an apologetiſchen und dogmatiſchen Bemerkungen, in welchen der Verfaſſer des Briefes mit Juſtin zuſammentrifft. So iſt beiden die Bemerkung gemeinſam, daß ſich in dem Maße, als die Verfolgung des Chriſtenthums zunehme, auch die Zahl der Chriſten mehre[3]; ſo gedenken beide, wo ſie von den ſittlichen Vorzügen der Chriſten reden, beſonders des Umſtandes, daß ſich dieſelben des Ausſetzens neugeborner Kinder enthielten[4]; ſo erinnern

[1]) Das Wort λόγιον kommt zwar bei Juſtin auch vor, aber in ganz verſchiedener Bedeutung. Es bezeichnet bei ihm, wie bei vielen Kirchenvätern, die Ausſprüche Chriſti: dial. c. Tr. c. 18. p. 118. (p. 235. D.)

[2]) Juſtin: τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ ἀποτάσσεσθαι (dial. c. Tr. c. 119. p. 212. [p. 348. A.])

[3]) Epistol. ad Diognet. c. 6. p. 236. (p. 498. B.) c. 7. p. 237. (p. 499. A.) und dial. c. Tr. c. 110. p. 203. (p. 337. B.)

[4]) Epistol. ad Diognet. c. 5. p. 236. (p. 497. B.) und apol. 1, 27. p. 60. (p. 70. C.)

beide zum Beweiſe, daß die heidniſchen Götterſtatuen Nichts als ſeelenloſe, todte Maſſen ſeien, an den Schutz, deſſen dieſelben, wenn ſie aus werthvollen Stoffen, wie Silber oder Gold, beſtänden, zu ihrer Sicherheit von menſchlichen Hütern nöthig hätten [1]; ſo ſpotten beide der jüdiſchen Meinung, daß Gott den Opferkultus ſeines eigenen Bedürfniſſes halber verordnet habe [2]; ſo hegen beide die Anſicht, daß Gott die Welt um der Menſchen willen geſchaffen [3] und die Menſchen zu Herren der Erde beſtellt habe [4]; ſo ſuchen beide endlich den Grund der Zögerung, mit welcher Gott die beabſichtigte Weltumwandelung noch immer aufgeſchoben habe, in der Rückſicht, welche derſelbe auf die Chriſten nehme [5]. Allein dieſe Bemerkungen kehren bei vielen Kirchenvätern wieder; ſie ſind nicht Privatäußerungen eines Einzelnen, ſondern Gemeingut der alten Kirche überhaupt, Bauſteine, deren ſich die Mehrzahl der alten Apologeten zur Vertheidigung des Chriſtenthums bediente. Aus ihnen kann alſo Nichts gefolgert werden. Gewichtvoll dagegen iſt die Verſchiedenheit, welche zwiſchen Juſtin und dem Verfaſſer des Briefes in mehrern dogmatiſchen Gründanſichten beſteht. Betrachten wir vorerſt die Erklärungen über die heidniſche Idololatrie, ſo macht der Verfaſſer des Briefes die Griechen zu reinen Fetiſchiſten; ihre Gottheiten ſind ihm Nichts, als die ſeelenloſen, nichtigen Ge-

---

1) Epist. ad Diognet. c. 2. p. 234. (p. 494. D.) und apol. 1, 9. p. 48. (p. 58. A.)

2) Epist. ad Diognet. c. 3. p. 235. (p. 496. A.) und dial. c. Tr. c. 22. p. 122. (p. 240. C.) c. 67. p. 164. (p. 292. B.)

3) Epist. ad Diognet. c. 10. p. 239. (p. 500. D.) und apol. 1, 10. p. 48. (p. 58. B.) 2, 4. p. 91. (p. 43. D.)

4) Epist. ad Diognet. c. 10. p. 239. (p. 500. D.) und apol. 2, 5. p. 92. (p. 44. A.)

5) Epist. ad Diognet. c. 6. p. 236. (p. 498. A.) und apol. 2, 7. p. 93. (p. 45. B.). Zu beachten iſt auch noch die Aehnlichkeit des Ausrufes, in welchen Juſtin und der Verfaſſer des Briefes bei Erwähnung der wunderbaren Wirkungen des Chriſtenthums ausbrechen:

Epist. ad Diognet. c. 7. p. 237. (p. 499. A.):	Apol. 2, 10. p. 95. (p. 49. A.):
Ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα, ταῦτα δύναμις ἐστι θεοῦ.	*Δύναμίς ἐστι τοῦ ἀῤῥήτου πατρὸς καὶ οὐχὶ ἀνθρωπείου λόγου τὰ σκεύη.*

bilde aus Holz, Thon, Stein und Metall; ihr ganzer Kultus ist ihm eine Sinnlosigkeit, weil sie todten Gestalten, welchen jede Empfänglichkeit des Genusses abgeht, materielle Gegenstände zum Opfer bringen [1]). Justin hingegen achtet die griechischen Götter für reelle (wenn auch nicht göttliche) Naturen, für die Dämonen; nach ihm tragen die Götterstatuen die Namen und Formen dieser Dämonen, und bilden für dieselben eine Art Absteigequartiere, in welchen sie die auf ihren Befehl von den Menschen gespendeten Opfer, deren sie seit ihrem Falle bedürftig sind, entgegennehmen [2]). Nicht minder groß ist die Abweichung der Meinungen in Betreff der jüdischen Religionsgebräuche. Der Verfasser des Briefes stellt den jüdischen Opferdienst mit dem heidnischen Kultus auf ganz gleiche Stufe und sieht darin keinen Gottesdienst, sondern Narrheit, weil demselben die Voraussetzung zu Grunde liege, daß Gott der Opfer bedürfe; er betrachtet also das jüdische Opferwesen nicht als göttliche Institution, sondern als willkürliche und abergläubige Menschenerfindung [3]). Justin hingegen leitet den jüdischen Opferdienst von göttlicher Anordnung her und behauptet insbesondere, daß er dem Volke in Folge seiner götzendienerischen Anbetung des goldenen Kalbes in der Wüste als ein Erinnerungsmittel an Gott und ein Korrektiv gegen den fernern Götzendienst zum Gesetze gemacht worden sei [4]). Der Verfasser des Briefes findet die jüdische Strenge in der Auswahl der Speisen und der Sabbathsfeier, die Aengstlichkeit in der Beobachtung der Fasten und Neumonde, den Stolz auf die Beschneidung lächerlich und kaum erwähnenswerth; er nennt es frevelhaft, zwischen dem, was Gott zum Gebrauche der Menschen geschaffen habe, willkürlich zu scheiden, das Eine als brauchbar anzunehmen, das Andere als unnütz zu verwerfen; er bezeichnet es als ruchlos, zu behaupten, Gott habe verboten, am Sabbathe Gutes zu thun; er er-

---

[1]) Epistol. ad Diognet. c. 2. p. 234. (p. 494. D. 495.)

[2]) Apol. 1, 5. p. 46. (p. 55. D. E.) 1, 9. p. 48. (p. 57. C.) 1, 12. p. 50. (p. 59. D.) 2, 5. p. 92. (p. 44. B.)

[3]) Epistol. ad Diognet. c. 3. p. 235. (p. 496. A. B.)

[4]) Dial. c. Tr. c. 19. p. 119. (p. 237. A.) c. 22. p. 120. (p. 238. D.) c. 67. p. 164. (p. 292. B.) c. 92. p. 189. (p. 320. A. B.)

klärt es für eine verhöhnenswerthe Anmaßung, ſich der Verſtümmelung des Fleiſches als eines Zeichens beſonderer Erwählung und Begünſtigung vor Gott zu rühmen [1]). Juſtin hingegen erkennt für das geſammte moſaiſche Ritualgeſetz die göttliche Einſetzung an, ohne gerade in dieſer Einſetzung einen Akt der abſoluten göttlichen Freiheit zu ſehn; er achtet das Ceremoniell des jüdiſchen Gottesdienſtes für ein Joch, welches dem Volke von Gott auferlegt ſei, damit es vor Gottesvergeſſenheit und Gottloſigkeit bewahrt würde. Die Sabbathsfeier und die Speiſegeſetze ſollten es nöthigen, an Gott zu denken. Die Beſchneidung, das einzige äußere Zeichen, durch welches ſich die Juden von den Heiden und Chriſten unterſchieden, ſollte zum Mittel dienen, das Strafgericht ſicher und ausſchließlich über die Juden herbeizuführen, welches ſie durch lange fortgeſetzte Untreue gegen Gott verdient und nothwendig gemacht hätten. Der allwiſſende Gott habe die Beſchneidung verordnet, damit die Römer durch dieſes äußere Erkennungszeichen in den Stand geſetzt würden, die Juden von dem väterlichen Boden ohne Ausnahme zu vertreiben und fernzuhalten, auf welchem ſie nach dem göttlichen Rathſchluſſe nicht länger wohnen ſollten [2]).

Auch in Bezug auf die Perſon und die Wirkſamkeit Chriſti hegt der Verfaſſer des Briefes andere Ueberzeugungen, als Juſtin. Der Verfaſſer des Briefes ſetzt den faktiſchen und geſchichtlichen Beginn des Erlöſungswerkes erſt mit der Menſchwerdung Chriſti, denkt ſich den göttlichen Rathſchluß der Erlöſung zwar als ewig, weiß aber Nichts von altteſtamentlichen Offenbarungen deſſelben, ſondern beſchränkt die vorchriſtliche Enthüllung lediglich auf Chriſtum; ihm allein habe der Vater den unausſprechlichen Rathſchluß mitgetheilt. Sei durch dieſes lange, geheimnißvolle Schweigen Gottes bei den Menſchen die Befürchtung entſtanden, daß der Höchſte ihrer nicht mehr gedenke, ſo habe die perſönliche Erſcheinung Chriſti alle dieſe Zweifel auf das befriedigendſte

---

[1]) Epist. ad Diogn. c. 4. p. 235. (p. 496. B. C.)

[2]) Dial. c. Tr. c. 16. p. 116. (p. 234. A.) c. 18. p. 118. (p. 235. E.) c. 19. p. 119. (p. 237. A.) c. 20. p. 119. (p. 237. A. B.) c. 46. p. 142. (p. 265. B.) c. 92. p. 189. (p. 320. A. B.)

widerlegt [1]. Juſtin hingegen verlegt den Anfang der welterlöſenden Thätigkeit Chriſti bis tief in die patriarchaliſche Zeit hinein, macht Chriſtum als Logos zum Träger der altteſtamentlichen Theophanieen, läßt den ganzen Heilsplan, welcher durch denſelben bei ſeiner perſönlich-menſchlichen Erſcheinung ins Werk geſetzt werden ſollte, der Welt durch die Propheten vorandeutend enthüllt werden, und gibt daher Chriſto nach ſeiner Menſchwerdung zum Theile nur die Rolle eines Dollmetſchers und Erfüllers der altteſtamentlichen Prophetie [2]. Was die Perſon Chriſti betrifft, ſo weicht zwar die Grundanſchauung, welche der Verfaſſer des Briefes über dieſelbe darlegt, von der Anſicht Juſtin's nicht ab, aber die Art, wie er ſich im Einzelnen darüber ausſpricht, iſt von der Auffaſſungsweiſe Juſtin's ſehr verſchieden. So hoch auch Juſtin Chriſtum erhebt, der Verfaſſer des Briefes verherrlicht ihn noch mehr [3]. Tadelt Juſtin die Juden, daß ſie Chriſtum nicht kennten [4], ſo nennt der Verfaſſer des Briefes dieſen unbegreiflich (*ἀπερινόητος*); ſchildert Juſtin den Eindruck der Wiederkunft Chriſti zum Gerichte als mächtig [5], ſo ſagt der Verfaſſer des Briefes, daß ihn Niemand

---

[1]) Epist. ad Diogn. c. 8. p. 238. (p. 499. C. D.): *οὗτος (θεὸς) ἦν μὲν ἀεὶ τοιοῦτος καὶ ἔστι καὶ ἔσται, χρηστὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἀόργητος καὶ ἀληθής· καὶ μόνος ἀγαθός ἐστιν· ἐννοήσας δὲ μεγάλην καὶ ἄφραστον ἔννοιαν, ἣν ἐκοινώσατο μόνῳ τῷ παιδί· ἐν ὅσῳ μὲν οὖν κατεῖχεν ἐν μυστηρίῳ καὶ διετήρει τὴν σοφὴν αὐτοῦ βουλήν, ἀμελεῖν ἡμῶν καὶ ἀφροντιστεῖν ἐδόκει· ἐπεὶ δὲ ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα, πάνθ' ἅμα παρέσχεν ἡμῖν καὶ μετασχεῖν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν .... Τίς ἂν πώποτε προσεδόκησεν ἡμῶν; πάντ' οὖν ᾔδει παρ' ἑαυτῷ σὺν τῷ παιδὶ οἰκονομικῶς.*

[2]) Apol. 1, 31. p. 62. (p. 73. A. B.) 1, 32. p. 63. (p. 73. C.) 1, 33. p. 64. (p. 74. E.) 1, 52. p. 73. (p. 87. A.) 1, 62. p. 80. (p. 95. A.) 1, 63. p. 81. (p. 96. A.) 2, 10. p. 95. (p. 48. E.) dial. c. Tr. c. 56. p. 150. sqq. (p. 275. sqq.) c. 58. p. 155. (p. 281.) c. 113. p. 206. (p. 340. D.) c. 136. p. 228. (p. 366. C.) u. a. Stellen.

[3]) Epist. ad Diogn. c. 7. p. 237. (p. 498. B–D.)

[4]) Apol. 1, 63. p. 81. (p. 96.)

[5]) Dial. c. Tryph. c. 31. p. 128. (p. 247. D.) c. 121. p. 214. (p. 350. A. B.)

ertragen könne [1]). Auch die Bemerkung, welche der Brief über Chriſtum macht: *αὐτὸς ὁ θεὸς . . . ἀπ' οὐρανῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν λόγον . . . τοῖς ἀνθρώποις ἐνίδρυται . . ., οὐ, καθάπερ ἄν τις εἰκάσειεν, ἀνθρώποις ὑπηρέτην τινὰ πέμψας ἢ ἄγγελον ἢ ἄρχοντα ἤ τινα τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια . . ., ἀλλ' αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων . . .* konnte nicht von Juſtin ausgehn, indem derſelbe Chriſtum unzählige Male als Gottes *ὑπηρέτης* [2]) oder *ἄγγελος* [3]) und als *ἄρχων* [4]) darſtellt. Nicht ganz gleichgültig iſt es auch, daß der Verfaſſer des Briefes die Worte aus Jeſ. 53, 4.: *τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀνεδέξατο* auf Gott bezieht [5]), während Juſtin dieſes ganze Kapitel des Jeſaias meſſianiſch auffaßt [6]).

Sehn wir weiter auf den Grund, welchen der Verfaſſer des Briefes für die verzögerte Ausführung des göttlichen Erlöſungs-Rathſchluſſes, gegenüber der immer furchtbarer fortſchreitenden Entſittlichung des menſchlichen Geſchlechtes in der vorchriſtlichen Zeit, anführt, ſo liegt auch dieſer außerhalb der Denkweiſe Juſtin's. Denn wenn jener lehrt, Gott habe die Menſchen bis auf Chriſtus dem ungeordneten Spiele ihrer ſinnlichen Lüſte ungehemmt überlaſſen, nicht aus Wohlgefallen an

---

[1]) Epist. ad Diogn. c. 7. p. 237. (p. 499. A.): *πέμψει αὐτὸν κρίνοντα, καὶ τίς αὐτοῦ τὴν παρουσίαν ὑποστήσεται;*

[2]) Dial. c. Tr. c. 126. p. 219. (p. 356. B.): *ὑπὸ τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ τεταγμένος καὶ ὑπηρετῶν τῇ βουλῇ αὐτοῦ οὗτος, ὃς ὤφθη τῷ τε Ἀβραὰμ καὶ τῷ Ἰσαὰκ καὶ τῷ Ἰακὼβ καὶ τοῖς ἄλλοις πατριάρχαις ἀναγεγραμμένος θεός*; vgl. c. 58. p. 155. (p. 280. C.) c. 60. p. 157. (p. 283. A.) c. 61. p. 158. (p. 284. B.) c. 113. p. 206. (p. 340. D.) c. 127. p. 221. (p. 357. B.)

[3]) Dial. c. Tr. c. 86. p. 184. (p. 313. C.): *αὐτὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔλαβε τὸ βασιλεύς . . . . καὶ ἄγγελος (εἶναι), καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα ἔχει ἢ ἔσχε.* — c. 56. p. 151. (p. 275. C.): *καὶ ἄγγελος καλεῖται, διὰ τὸ ἀγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις ὅσαπερ βούλεται αὐτοῖς ἀγγεῖλαι ὁ τῶν ὅλων ποιητής* — vgl. c. 127. p. 221. (p. 357. B.)

[4]) Apol. 1, 12. p. 50. (p. 59. E.): *ὁ λόγος . . ., οὗ βασιλικώτατον καὶ δικαιότατον ἄρχοντα μετὰ τὸν γεννήσαντα θεὸν οὐδένα οἴδαμεν ὄντα.*

[5]) Epist. ad Diogn. c. 9. p. 238. (p. 500. B.)

[6]) Apol. 1, 50. p. 72. (p. 85. C.) dial. c. Tr. c. 13. p. 113. (p. 229. D.)

ihrem ſündlichen Treiben, ſondern um ihnen in nachſichtiger Langmuth den Beweis zu geben, daß, wenn ſie das ewige Leben ererbten, dieſes nicht um der Würdigkeit ihrer Geſinnung willen geſchehe, ſondern aus reiner göttlicher Barmherzigkeit, und daß der Menſch überhaupt nicht durch das ihm inwohnende Vermögen, ſondern nur durch die Kraft Gottes den Eingang in das Himmelreich zu finden im Stande ſei [1]: ſo kann dieſer Auffaſſung aus den Schriften Juſtin's nicht nur nichts Verwandtes zur Seite geſtellt werden, ſondern es wird vielmehr in denſelben der Rechtfertigungsgrund jener Verzögerung darein geſetzt, daß Gott den Menſchen ein freies ſittliches Wahlvermögen gegeben und dieſe natürliche Kraft außerdem durch die Unterſtützung ſeines Logos, welcher bereits in der vorchriſtlichen Zeit unter den Menſchen wirkſam geweſen ſei, erhöht habe, ſo daß die Menſchen ihre Aufgabe recht gut hätten löſen können, wenn ſie nur gewollt hätten, und ohne alle Entſchuldigung wären, wenn ſie nichtsdeſtoweniger in Sünden und Laſter verfielen [2]. Wir kommen endlich zu den anthropologiſchen und ſoteriologiſchen Vorſtellungen, welche der Verfaſſer des Briefes hegt, und finden auch in dieſen mehrere Momente, welche den Anſichten Juſtin's widerſtreiten. Spricht Juſtin der Seele nur eine relative, durch den Willen Gottes bedingte Unvergänglichkeit zu [3], ſo denkt ſich der Verfaſſer des Briefes dieſe Unvergänglichkeit bei den guten Seelen als eine immanente und ſelbſtſtändige [4]; hegt Juſtin in Betreff der vorchriſtlichen Geſchlechter die Ueberzeugung, daß, ſo viel ihrer die Allen verliehene ſittliche Kraft gewiſſenhaft gebrauchten und ſich der unſichtbaren Einwirkung des göttlichen Logos nicht verſchloſſen, durch dieſe Treue gegen das ewige Sittengeſetz und dieſen bereitwilligen Anſchluß an den unſichtbaren, himmliſchen Helfer gerecht und ſelig geworden

1) Epist. ad Diognet. c. 9. p. 238. (p. 499. D. 500. A.)

2) Apol. 1, 28. p. 61. (p. 71. B. C.) 1, 43. sq. p. 69. sq. (p. 80. sq.) 1, 46. p. 71. (p. 83. B–D.) 2, 7. p. 98. (p. 45. E.) dial. c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 263. D. 264. A.) c. 88. p. 186. (p. 316. A.)

3) Dial. c. Tr. c. 5. p. 107. (p. 223. B.) c. 6. p. 108. (p. 224. B. C.)

4) Epist. ad Diogn. c. 6. p. 236. (p. 497. D. 498. A.)

ſeien [1]), ſo behauptet dagegen der Verfaſſer des Briefes, daß die Menſchen vor Chriſtus, bei der Unmöglichkeit, ſich durch rein natürliche Kraft für den Eintritt in das Reich Gottes würdig zu bereiten, und in Ermangelung beſonderer göttlicher Unterſtützung, keiner beſtimmten Hoffnung auf den Mitgenuß des ewigen Lebens hätten Raum geben können [2]). Betrachtet Juſtin die Strafen der Verdammten als endlos [3]), ſo ſetzt ihnen der Verfaſſer des Briefes eine Grenze [4]).

Iſt durch die bisherigen Erörterungen genügend erwieſen, daß Juſtin nicht Verfaſſer des Briefes an Diognet ſein könne: ſo fragt ſich, wann und von wem der Brief ſeinen Urſprung genommen habe. Allein darüber läßt ſich leider gar nichts Gewiſſes beſtimmen. Die Verſuche einer ſolchen Beſtimmung, welche bis jetzt gemacht worden ſind, ruhen insgeſammt auf unſichern Prämiſſen und unhaltbaren Schlüſſen. So wenig ſich die Annahme Gallandi's [5]) begründen läßt, daß der Brief aus dem apoſtoliſchen Jahrhunderte und namentlich aus der Feder des Alexandriners Apollo (Apoſtelg. 18, 24. ff.) ſei: ebenſo mißlich ſteht es um die Vorausſetzung Böhl's [6]), daß er wenigſtens nahe an das apoſtoliſche Jahrhundert ſtreife, und die

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 263. D. 264. A.): *οἳ τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλὰ ἐποίουν, εὐάρεστοι εἰσι τῷ θεῷ καὶ διὰ τοῦ Χριστοῦ τούτου ἐν τῇ ἀναστάσει ὁμοίως τοῖς προγενομένοις αὐτῶν δικαίοις, Νῶε καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἰακώβ, καὶ εἴ τινες ἄλλοι γεγόνασι, σωθήσονται σὺν τοῖς ἐπιγνοῦσι τὸν Χριστὸν τοῦτον τοῦ θεοῦ υἱόν*; vgl. apol. 1, 8. p. 47. (p. 57. A.) 1, 43. p. 69. (p. 80. E.) dial. c. Tr. c. 93. p. 190. (p. 320. D.)

[2]) Epist. ad Diogn. c. 9. p. 238. (p. 500. A. C.): *τὸ καθ' ἑαυτοὺς ἀδύνατον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ .... ἐλέγξας ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς, νῦν δὲ τὸν σωτῆρα δείξας, δυνατὸν σώζειν καὶ τὰ ἀδύνατα.*

[3]) Apol. 1, 28. p. 60. (p. 71. B.) 1, 52. p. 74. (p. 87. B.) dial. c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 264. B.) c. 130. p. 223. (p. 359. D.)

[4]) Epist. ad Diogn. c. 10. p. 239. (p. 501. C.)

[5]) Bibliotheca veterum patrum T. I. p. LXVIII. sqq.

[6]) Opuscula patrum selecta I. p. 113. sq.

Behauptung Möhler's[1] und Hefele's[2], daß er in die Zeit Trajan's gehöre, und um die Versicherung Herbig's[3], daß er noch vor Ausbruch des jüdischen Krieges unter Hadrian geschrieben sei. Nur der Bestimmung treten wir bei, welche Tzschirner[4] gibt: „in das Zeitalter Justin's wird diese Schrift deshalb mit großer Wahrscheinlichkeit gesetzt, weil sie ihm zugeschrieben worden ist und Nichts enthält, was auf ein späteres Zeitalter führen könnte. Vielmehr rechtfertigt die frische Begeisterung, die in ihr sich ausdrückt, und die Schilderung der Christen als einer zwar verfolgten, aber schon über die Welt sich ausbreitenden Gesellschaft die Annahme, daß sie in die Zeit gehöre, wo eben der neue Glaube angefangen hatte, lauter sich auszusprechen und bemerkbarere Fortschritte zu machen."

---

[1]) Patrologie I. S. 166. und Gesammelte Schriften und Aufsätze I. S. 22. f.

[2]) Patrum Apostolicorum opera (Tubing. 1839.) p. XXI.

[3]) Commentat. de scriptis p. 87.

[4]) Fall des Heidenthums I. S. 218. Anm. 1.

Dritter Haupttheil.

Allgemeine Charakteriſtik Juſtin's des Märtyrers.

Juſtin hat nur ſelten die Würdigung gefunden, welche ſeinem Charakter und ſeinen Leiſtungen gebührt. Bald hat man ihn über Gebühr verherrlicht, bald über Gebühr herabgeſetzt. Diejenigen, in deren Vorſtellungen ein Kirchenvater ſchlechthin wie eine Art Heiliger erſcheint, haben auch in Juſtin nur Ausgezeichnetes und Vortreffliches gefunden; diejenigen dagegen, nach deren Vorausſetzungen mit dem Begriffe eines Kirchenvaters auch der Begriff der Unwiſſenſchaftlichkeit, Ignoranz und hierarchiſchen Anmaßlichkeit zuſammenfällt, haben auch in Juſtin Nichts als einen unwiſſenſchaftlichen Schwätzer und kopfloſen Eiferer erblicken wollen. Das kirchliche Alterthum ſpricht immer nur mit der unbedingteſten Anerkennung von dem Märtyrer [1],

[1]) Tatian. orat. c. Gr. c. 18. p. 259. (p. 157. C.): ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος. — Tertull. adv. Valent. c. 5. T. II. p. 114.: viri sanctitate et praestantia insignes .... instructissimis voluminibus et prodiderunt et retuderunt, ut Justinus philosophus et martyr. — Method. de resurrect. bei Phot. bibl. cod. 234. T. II. p. 298.: Ἰουστῖνος ὁ Νεαπολίτης, ἀνὴρ οὔτε τῷ χρόνῳ πόρρῳ ὢν τῶν Ἀποστόλων οὔτε τῇ ἀρετῇ. — Euseb. hist. eccl. 4, 8. T. I. p. 311.: Ἰουστῖνος γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστής, vgl. 4, 16. T. I. p. 365. — Epiphan. adv. haer. 46, 1. T. I. p. 391.: ὁ Ἰουστῖνος .... εἰς Χριστὸν πεπιστευκὼς καὶ μεγάλως ἐξασκηθεὶς ἀρετῆς τε βίον ἐνδειξάμενος ..... — Phot. bibl. cod. 125. T. I. p. 95.: διάπυρος ὢν τῆς εὐσεβείας ἐραστής. Vgl. Hieronym. ep. 53. adv. Helvid. T. II. p. 12.

während Männer, wie Gaab [1] und Lange [2], nicht Ausdrücke genug finden können, um die vorausgesetzte Einfalt und Bornirtheit desselben in ein recht helles Licht zu setzen. Wie in so vielen Fällen, so liegt auch hier die Wahrheit in der Mitte [3]. Justin ist allerdings keine absolut hervorragende Persönlichkeit, aber er steht auch nicht auf der untersten Sprosse der Geister; er ist kein schöpferischer Kopf, aber ein empfängliches und bildsames Organ der göttlichen Wahrheit; er ist kein Ideal einer vollendeten Heiligkeit, aber der Träger eines von der christlichen Liebe durchdrungenen und beherrschten Lebens. Sein Eifer tritt zuweilen auf die Spitze, aber in der Regel hält er sich doch in seinen Schranken; sein Feuer wird manchmal verzehrend, aber meist ist es doch erwärmend und belebend; seine Frömmigkeit streift zuweilen an Ueberspannung, aber für gewöhnlich ist sie doch ihrem Wesen und ihren Aeußerungen nach klar und besonnen. Wissenschaftlichkeit kann man ihm allerdings nach dem heutigen Sinne des Wortes nicht beilegen; aber man hat zu bedenken, daß die ganze Wirksamkeit Justin's nicht der Schule, sondern dem Leben gehörte, daß der Märtyrer die Wissenschaft überhaupt zuerst in die christliche Kirche einführte und daß der heutige Begriff der Wissenschaftlichkeit auf die gesammte alte Kirche keine Anwendung findet. Neuheit und Schärfe der Gedanken sucht man allerdings bei Justin vergebens, aber doch sprühen auch hier und da nicht gewöhnliche Funken vom Leuchter

---

[1] Abhandlungen zur Dogmengeschichte u. s. f. S. 58. ff.

[2] Ausführliche Geschichte der Dogmen. I. S. 92. ff.

[3] Tzschirner (Geschichte der Apologetik S. 287.) hat diese Mitte getroffen, wenn er sagt: „faßt man die Züge des Charakters Justin's, wie er sich in seinen Schriften spiegelt, zusammen: so muß man ihn für einen denkenden, mit mannigfaltigen Kenntnissen ausgerüsteten, vom Eifer für die Sache des Christenthums erwärmten Mann erklären, der aber freilich auch unter dem Einflusse des Geistes seiner Zeit stand." Nicht unrichtig ist auch die Zeichnung, welche Kestner (die Agape S. 460. ff.) von ihm entwirft, vorausgesetzt, daß man diejenigen Züge hinwegnimmt, welche der Maler dem Bilde Justin's im Interesse seiner Hypothese von einem geheimen Weltbunde der Christen, darin auch Justin seine Rolle spielt, aus persönlicher Machtvollkommenheit hinzugefügt hat. Vgl. auch Möhler Patrologie I. S. 218. ff.

und immer weiß der Apologet die chriſtliche Wahrheit klar und eindringlich zu entwickeln. Logiſche Stetigkeit der Entwickelung, feſte Beſtimmtheit der Terminologie, genügende Rundung des dogmatiſchen Syſtems mangelt allerdings in den Schriften Juſtin's, aber es iſt nicht zu vergeſſen, daß derſelbe unter Verhältniſſen ſchrieb, wo ihm höhere Intereſſen, als rhetoriſche Rückſichten, am Herzen lagen und daß es in der Natur des Bildungsganges aller zeitlichen Erſcheinungen liegt, daß ihr erſtes Stadium noch manches Schwankende, Ungewiſſe und Lückenhafte bietet. Juſtin iſt durch und durch praktiſch, im Leben wie in der Wiſſenſchaft. Allen Beſtrebungen, welche nicht einen unmittelbaren Zuſammenhang mit der Kirche haben, entzieht er ſich; alle Spekulationen, welche nicht vom Glauben ausgehn und in weſentlicher Beziehung zu demſelben ſtehn, verwirft und vermeidet er; jegliches abſichtliche Beſtreben, dem unmittelbaren Glaubensbewußtſein eine wiſſenſchaftliche Geſtalt zu geben, iſt ihm fremd. Größer war er darum unſtreitig durch ſeine apoſtoliſche Thätigkeit, als durch ſeine wiſſenſchaftlichen Leiſtungen; bedeutender förderte er den Aufbau der Kirche, als der eigentlichen Glaubenswiſſenſchaft. Unbedeutend jedoch iſt er auch in letzterer Beziehung keineswegs. Selbſt diejenigen, welche ihm auf dieſem Gebiete gern alles Verdienſt abſprechen möchten, müſſen hier wenigſtens ſeine hiſtoriſche Wichtigkeit anerkennen. Es iſt eine nicht zu läugnende Thatſache, daß Juſtin in wiſſenſchaftlicher Hinſicht auf die ihm gleichzeitigen und nachfolgenden Kirchenväter einen ſehr ſtarken Einfluß geübt hat [1]. Der Typus, welchen er der chriſtlichen Wiſſenſchaft, und vor Allem der Apologetik eingeprägt hatte, kehrt auch in den Schriften der ſpätern Apologeten wieder [2]; die von ihm gebrauchten

---

[1]) Lange dissertatio, in qua Justini Mart. apologia prima sub examen vocatur I. p. 7.: „Justinus ipse fundamenta jecit, quibus sequens aetas totum illud corpus philosophematum de religionis capitibus, quod a nobis hodie theologia thetica vocatur, superstruxit.“

[2]) Ob Juſtin der Apologetik dieſen Typus ſelbſtſtändig eingeprägt oder ob er vielleicht ſelbſt auch unter dem Einfluſſe früherer Apologeten, namentlich des Ariſto von Pella (Euseb. hist. eccles. 4, 6. T. I. p. 299. — Maximus zu Dionys. Areopag. de mystic. theolog. c. 1.

Beweismittel sind bei ihnen häufig dieselben, ja nicht selten reden sie in seinen eigenen Worten. Vorzugsweise gilt dieses von Tertullian.

Schon diese wenigen Züge dürften hinreichen, ein ungefähres Bild von der Eigenthümlichkeit Justin's zu geben. Indeß würde dadurch doch immer nur eine sehr unvollständige und oberflächliche Kenntniß des Mannes entstehn; wir verfolgen deshalb, ohne den Boden der allgemeinen Betrachtung zu verlassen, die Eigenthümlichkeit desselben noch weiter, und zeichnen dieselbe namentlich nach der doppelten Seite, nach welcher ein Theologe zu betrachten ist, nach der religiös-sittlichen und wissenschaftlichen.

T. II. p. 284.) und des Aristides (Euseb. hist. eccles. 4, 3. T. I. p. 292.) gestanden habe, läßt sich, da uns die apologetischen Schriften der genannten Männer nicht mehr zur Vergleichung vorliegen, nicht mit Gewißheit entscheiden. An sich ist eine Benutzung dieser Vorgänger weder unmöglich noch unwahrscheinlich. Das Zwiegespräch zwischen Jason und Papiskus, welches dem Aristo aus Pella zugeschrieben wird, beschäftigte sich, wie wir durch Origenes (c. Cels. 4, 52. T. I. p. 544.) wissen, hauptsächlich mit dem Versuche, den Juden aus den prophetischen Stellen des A. T., vermittelst allegorischer Auslegung derselben, Jesum als den Christ zu erweisen — und bekanntlich verfolgte Justin denselben Zweck und Weg in seinem Dialoge mit Tryphon. Die Benutzung des Aristides scheint aber sogar eine historische Beglaubigung für sich zu haben. Hieronymus (epist. 84. ad Magn. T. II. p. 219.) sagt: Aristides philosophus, vir eloquentissimus, eidem principi (Hadriano) apologeticum pro Christianis obtulit contextum philosophorum sententiis: quem imitatus postea Justinus et ipse philosophus Antonino Pio et filiis ejus senatuique librum contra gentiles tradidit, defendens ignominiam crucis et resurrectionem Christi tota praedicans libertate. Indessen bleibt es doch auch von der andern Seite möglich, daß dieses Zusammentreffen Justin's mit Aristo und Aristides in der Art der Beweisführung für das Christenthum nur ein zufälliges war, ja selbst wenn man dem Hieronymus vollen Glauben schenkt, gewinnt man nur das sehr gleichgültige Resultat, daß Justin dem Aristides in der Bezugnahme auf die Meinungen der griechischen Philosophen nachgeahmt habe.

Erſter Abſchnitt.

Der religiös-ſittliche Charakter.

So verſchieden auch die Stellung iſt, welche man dem Märtyrer von dieſem oder jenem Standpunkte aus angewieſen hat, Einen Vorzug hat ihm Niemand ſtreitig gemacht, nämlich ſeine innige, ja begeiſterte Liebe für das Evangelium. Alle haben ihm, gern oder ungern, das Zeugniß des Tryphon gegeben: ἄγαμαι τῆς περὶ τὸ θεῖον ὁρμῆς [1]. Und gewiß! wenn durch irgend etwas, ſo iſt Juſtin durch die Wärme und Entſchiedenheit ſeiner chriſtlichen Ueberzeugung ausgezeichnet. Es iſt ein Bekenntniß ſeines innerſten Herzens, wenn er von dem Chriſtenthume ſagt: ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον [2]. Das Chriſtenthum galt ihm in Wahrheit als die einzige, wahrhaft beſeligende Philoſophie. Er hat dieſes durch die That hinlänglich bewieſen; ſein Märtyrertod zeugt mehr als Alles dafür, daß er ſeinen Glauben unter allen Gütern für das höchſte und köſtlichſte Gut achtete. Allein auch in ſeinen Schriften ſpricht ſich dieſe ſeine Liebe für das Chriſtenthum mit einer Friſche und Innigkeit aus, daß nur derjenige, welcher ſelbſt niemals etwas von dem Wehen des heiligen Geiſtes in ſich geſpürt hätte, hier eine gemachte Begeiſterung vorausſetzen könnte. Dem römiſchen Kaiſer erklärt Juſtin [3]: „ich habe das Urtheil der Menge verachtet und inbrünſtigſt gewünſcht, auch mit allen Kräften geſtrebt, daß ich als Chriſt erfunden würde". Dem Juden Tryphon verſichert er [4]: „uns, die wir vom Worte Gottes erleuchtet ſind, iſt dieſes ſüßer als Honig, wie ihr daraus erſehn könnt, daß wir ſeinen Namen auch bis zum Tode nicht verläugnen". An einer dritten Stelle

[1]) Dial. c. Tr. c. 8. p. 109. (p. 225. D.)
[2]) Dial. c. Tr. c. 8. p. 109. (p. 225. B.)
[3]) Apol. 2, 13. p. 97. (p. 51. B.)
[4]) Dial. c. Tr. c. 30. p. 127. (p. 247. B.)

ruft er wieder den Kaisern zu [1]: „wenn schon die von euch ausgehobenen und durch den Soldateneid verpflichteten Krieger diesen ihren Schwur höher als ihr eigenes Leben und die Eltern und das Vaterland und alle Verwandten stellen, ungeachtet ihr ihnen doch nichts Unvergängliches bieten könnt: so wäre es wahrhaft lächerlich, wenn wir, deren Ziel und Hoffnung die Unsterblichkeit ist, nicht Alles ertragen wollten, um den Gegenstand unserer Sehnsucht von dem, der ihn geben kann, zu gewinnen". Dabei war diese seine Liebe zur christlichen Wahrheit, diese Glaubensbegeisterung keine taube Blüthe ohne Frucht. Der Glaube Justin's war kein bloßes Fürwahrhalten von Erkenntnißsätzen, kein müßiges Glühen für dogmatische Formeln, kein unfruchtbares Schwelgen in überschwenglichen Hoffnungen: er war vielmehr Prinzip sittlicher Lebenserneuerung. Mit Entschiedenheit bezieht Justin Alles auf die Sittlichkeit als das letzte und höchste Ziel der menschlichen Thatkraft. Er verweilt mit besonderer Vorliebe bei der Schilderung der sittlichen Wirkungen des Christenthums und spricht mit innerer Freude von der gänzlichen Umwandlung, welche gewöhnlich in den Gemüthern der zum christlichen Glauben Uebertretenden erfolge. „Die wir vorher an der Unzucht unsere Freude hatten", sagt er [2], „leben nun einzig der Keuschheit; die wir vorher magische Künste trieben, haben uns dem guten und ungezeugten Gotte übergeben; die wir den Erwerb von Geld und Gut über Alles stellten, überlassen jetzt, was wir haben, der gemeinen Wohlfahrt und theilen jedem Bedürftigen mit; die wir uns vorher gegenseitig haßten und mordeten und wegen der Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche alle Fremden von unserem Heerde ausschlossen, leben jetzt nach der Erscheinung Christi an Einem Tische zusammen und beten sogar für die Feinde". Und anderswo [3]: „wir Christen sind durch das Gesetz und Wort, welches vermittelst der Apostel Jesu von Jerusalem ausgegangen ist, zur Erkenntniß der Gottseligkeit gelangt und haben zu dem Gotte Jakobs und

[1] Apol. 1, 39. p. 67. (p. 78. C.)

[2] Apol. 1, 14. p. 51. sq. (p. 61. B. C.)

[3] Dial. c. Tr. c. 110. p. 208. (p. 337. A.)

dem Gotte Israels unsere Zuflucht genommen und haben, nachdem wir früher am Kriege und Morde und aller Schlechtigkeit unser Wohlgefallen gehabt hatten, aller Orten die Kriegswerkzeuge, nämlich die Schwerter in Pflüge und die Wurfspieße in Ackerwerkzeuge umgewandelt, und bauen nun Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Glauben und Hoffnung, welche vom Vater durch den Gekreuzigten kommt, und sitzen ein Jeder unter seinem Weinstocke, d. h. begnügen uns mit unserer Einen erwählten Frau". Mit Bestimmtheit erklärt Justin im Gegensatze zu der heidnischen Viel- und Schönrednerei, daß das Wesen der christlichen Frömmigkeit nicht in Worten, sondern in Thaten bestehe [1], und, im Widerspruche gegen die jüdische Aeußerlichkeit, daß die Christen Gott und Christum bis zum Tode nicht bloß mit den Lippen, sondern auch mit dem Herzen und durch die Werke ehrten [2]. Nachdrücklich hebt er hervor, daß die Christen jedesmal, wenn ein Taufakt unter ihnen stattgefunden hätte, für die Neugetauften und für sich selbst beteten, daß ihnen, nachdem sie die Wahrheit kennen gelernt hätten, auch die Kraft werden möchte, sich durch ihre Werke als gute Haushalter und gewissenhafte Bewahrer der empfangenen Gebote zu beweisen [3]. Wiederholt spricht er als seine feste Ueberzeugung aus, daß Gott nur diejenigen annehme, welche der ihm wesentlich inwohnenden sittlichen Vollkommenheit nacheiferten, welche seine Lauterkeit, Gerechtigkeit und Menschenliebe in sich aufnähmen [4]; daß das einzige Mittel, zur Vergebung der Sünden und zur Theilnahme an dem himmlischen Erbtheile zu gelangen, nächst der Erkenntniß Christi und der Taufe das faktische Freiwerden von den Sünden sei [5]. Ueberall läßt er die Hoffnung der ewigen Selig-

---

[1] Cohort. ad Graec. c. 35. p. 32. (p. 33. B.): *οὐ γὰρ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις τὰ τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας πράγματα.* Vgl. Athenag. legat. p. Christ. c. 33. p. 310. (p. 37. A.): *οὐ μελέτῃ λόγων, ἀλλ' ἐπιδείξει καὶ διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέτερα.* — Minuc. Fel. Octav. c. 38. p. 144.: non eloquimur magna, sed vivimus.

[2] Dial. c. Tryph. c. 39. p. 136. (p. 258. B.)

[3] Apol. 1, 65. p. 82. (p. 97. C.)

[4] Apol. 1, 10. p. 48. (p. 58. B.)

[5] Dial. c. Tryph. c. 44. p. 140. (p. 263. B.)

keit durch die sittliche Tüchtigkeit bedingt sein. „Wir sind", spricht er [1], „der Ansicht, daß nur diejenigen zur seligen Unsterblichkeit gelangen, welche heilig und tugendhaft nach dem Bilde Gottes leben; Alle aber, welche in Ungerechtigkeit und ohne Lebenserneuerung dahingehn, durch die ewige Feuerpein gezüchtigt werden". So stand bei Justin Glaube und Leben in dem innigsten Zusammenhange; seine Sittlichkeit wurde durchgängig vom Glauben getragen, und er kannte hinwiederum keinen Glauben ohne Sittlichkeit.

Als Ausflüsse dieser aus dem Glauben geborenen Sittlichkeit zeichnen den Charakter Justin's im Einzelnen vorzugsweise die strengste Wahrheitsliebe und der furchtloseste Freimuth in dem Bekenntnisse und der Vertheidigung der erkannten Wahrheit aus. In ersterer Beziehung sagt der Märtyrer nicht bloß im Allgemeinen von den Christen, indem er sich mit einschließt [2]: „wenn wir verhört werden, läugnen wir nicht, weil wir uns nichts Schlechten bewußt sind und es für gottlos halten, nicht in allen Stücken die Wahrheit zu sagen" — und [3]: „es steht bei uns, in den Verhören zu läugnen, aber wir wollen um den Preis einer Lüge nicht leben" — und [4]: „die wir uns einst gegenseitig mit Mord verfolgten, bekriegen uns jetzt nicht allein nicht mehr, sondern sterben auch gern für das Bekenntniß Christi, nur damit wir nicht lügen und unsere Richter täuschen": sondern er versichert auch eigends in Bezug auf sich [5]: „ich kümmere mich um Nichts, als daß ich die Wahrheit sage, und fürchte dabei Niemanden, selbst wenn ich auf der Stelle von euch sollte zerstückelt werden". Und als der Jude Tryphon ihm in Betreff des Chiliasmus, zu welchem sich Justin bekannt hatte, die Frage vorlegt, ob er auch wirklich mit voller Ueberzeugung an dieser Lehre festhalte oder ob er sich nur im Augenblicke aus einem strategischen Kunstgriffe zu ihr bekannt habe, so ant-

[1] Apol. 1, 21. p. 56. (p. 67. D.). Vgl. 1, 8. p. 47. (p. 57. A.)
[2] Apol. 2, 4. p. 91. (p. 43. E.)
[3] Apol. 1, 8. p. 47. (p. 57. A.)
[4] Apol. 1, 39. p. 67. (p. 78. B.)
[5] Dial. c. Tryph. c. 120. p. 213. (p. 349. C.)

wortet Juſtin unwillig [1]: „ich bin nicht ſo erbärmlich, daß ich etwas Anderes ſagen ſollte, als ich denke“ [2].

Wie dieſe rückhaltsloſe Wahrhaftigkeit, ſo zeichnet den Charakter Juſtin's auch der edle Freimuth auf das rühmlichſte aus, mit welchem er, geſtützt auf das Bewußtſein ihrer Unſchuld, die Chriſten vor ihren Unterdrückern vertheidigte. Es iſt bewundernswürdig, mit welcher unbefangenen Offenheit er die römiſchen Kaiſer an ihre Pflicht, gegenüber den Chriſten, erinnert. Seine größere Apologie eröffnet er mit der Anrede an die Kaiſer [3]: „ihr werdet aller Orten Gottesfürchtige und Philoſophen, Hüter des Rechts und Freunde der Bildung genannt: es wird ſich zeigen, ob ihr es auch ſeid; denn wir ſind euch nicht darum angegangen, um euch durch dieſes Schreiben zu ſchmeicheln oder zu Gefallen zu reden, ſondern um zu verlangen, daß ihr nur nach einer genauen und ſorgfältigen Unterſuchung über uns Recht ſprechen und nicht um Vorurtheils oder menſchengefälliger Begünſtigung der Uebergläubigen oder vernunftwidriger Leidenſchaft oder des alten verläumderiſchen Gerüchtes willen euch ſelbſt verdammen möchtet. Denn wir halten dafür, daß uns von Niemandem etwas Uebles widerfahren könne, wenn wir nicht einer Uebelthat überwieſen und als Verbrecher

---

1) Dial. c. Tryph. c. 80. p. 177. (p. 306. D.)

2) Anders Hieronym. pro libr. adv. Jovin. apolog. T. II. p. 78.: didicimus, plura esse genera dicendi, et inter cetera, aliud esse γυμνασιτικῶς scribere, aliud δογματικῶς. In priori vagam esse disputationem, et adversario respondentem nunc haec, nunc illa proponere; argumentari ut libet, aliud loqui, aliud agere, panem ut dicitur ostendere, lapidem tenere. In sequenti autem aperta frons, et, ut ita dicam, ingenuitas necessaria est. Aliud est quaerere, aliud definire; in altero pugnandum, in altero docendum est. . . . . Origenes, Methodius, Eusebius, Apollinaris multis versuum millibus scribunt adversus Celsum et Porphyrium. Considerate, quibus argumentis et quam lubricis problematibus diaboli spiritu contexta subvertant; et quia interdum coguntur loqui non quod sentiunt, sed quod necesse est, dicunt adversus ea, quae dicunt gentiles. Fürwahr, eine weite Gewiſſenhaftigkeit und ein ſehr zweideutiges Lob, für welches die Empfänger, wenn ſie es vernommen hätten, dem Geber unſtreitig ſchlecht gedankt haben würden!

3) Apol. 1, 2. p. 44. (p. 53. D. E.)

verurtheilt werden: tödten könnt ihr zwar, aber schaden nicht." Später wendet sich Justin noch eindringlicher und unmittelbarer an die Gewissen seiner Richter[1]: „anbeten können wir nur Gott, in allen andern Stücken aber dienen wir euch gern, indem wir nicht läugnen, daß ihr Könige und Herrscher der Menschen seid, und beten, daß ihr jederzeit neben der Königsgewalt auch Besonnenheit und Ueberlegung haben und an den Tag legen möchtet. Wenn ihr aber sowohl dieses unser Gebet, als auch alle gegebenen Erläuterungen verachten solltet, so werden wir davon keinen Nachtheil haben, da wir des Glaubens oder vielmehr der festen Ueberzeugung sind, daß ein Jeder nach dem Verdienste seiner Thaten in dem ewigen Feuer seine Strafe finden und je nach dem Verhältnisse der von Gott empfangenen Kräfte Rechenschaft wird ablegen müssen, wie Christus angekündigt hat, indem er sprach: „wem Gott mehr gegeben hat, von dem wird auch mehr gefordert werden" (Luk. 12, 48.). Man fühlt es diesen und andern Erklärungen ab, daß sie Ausflüsse eines Gemüthes sind, welches in dem Glauben an den Sohn Gottes die wahre, geistige Freiheit gewonnen hatte; man hört in ihnen die Sprache eines Mannes, welcher, weil er das Höchste in sich trug, auch im Bettlerkleide mit edlem Selbstgefühle vor den Thron des Gewaltigsten der irdischen Könige treten durfte, welcher, weil er die Gewißheit des ewigen Lebens besaß, das leibliche Leben getrost für die Wahrheit auf das Spiel setzen konnte. Fürwahr Christus hatte in Justin eine Gestalt gewonnen, der Märtyrer war durch und durch von dem christlichen Prinzip beherrscht, sein Leben zeigte nach der religiösen und sittlichen Seite eine Wiedergeburt. Es darf wie eine Stimme Justin's, wie ein Erguß aus der Erfahrung seines Lebens betrachtet werden, obschon die Worte nicht die seinigen sind, wenn es in der Rede an die Griechen heißt[2]: „Kommt, ihr Griechen, und nehmt die unübertreffliche Weisheit mit in Besitz; gebt euch dem göttlichen Worte in die Zucht und lernt den unsterb-

---

[1]) Apol. 1, 17. p. 54. (p. 64. D. E.). Vgl. 1, 45. p. 71. (p. 83. A. B.) dial. c. Tryph. c. 120. p. 213. (p. 349. C.)

[2]) [Justin.] orat. ad Graec. c. 5. p. 4. (p. 40. B–D.)

lichen König kennen, und ehrt nicht jene Heroen, welche unter den Völkern Mord anſtiften. Er ſucht bei uns nicht leibliche Stärke noch Schönheit der Formen noch den Stolz des Adels, ſondern eine reine Seele, welche Heiligkeit zu ihrer Mauer hat. Der göttliche Logos iſt unſer beſtändiger Führer, und die Parole unſeres Königes ſind göttliche Handlungen, gleichwie die Macht des Wortes die Seele durchdringt, gleichwie eine Friedenstrompete, welche die ſtreitende Seele beruhigt. O des ſchönen Aſyls, das die wilden Leidenſchaften verjagt! o der Schule, welche den Seelenbrand löſcht! welche keine Dichter bildet, keine Philoſophen, keine mächtigen Redner ausrüſtet; welche durch Lehre die Sterblichen zu Unſterblichen, die Menſchen zu Göttern macht; welche von der Erde in Gebiete verſetzt, die über den Olymp hinaus liegen! Kommt und laßt euch weiſen; werdet wie ich, denn auch ich war einſt, wie ihr! Das hat mich gewonnen: die Göttlichkeit der Lehre und die Macht des Logos; daß, wie ein geſchickter Beſchwörer die furchtbare Schlange aus ihrem Lager herauslockt und verſcheucht, der Logos die furchtbaren ſinnlichen Begierden aus den innerſten Tiefen der Seele vertreibt: zuerſt die Luſt, aus welcher alles Furchtbare erwächſt, Feindſchaften, Zänkereien, Neid, ehrſüchtiges Eifern, Zorn und was dieſem gleichkommt".

Aber wie ſich das Göttliche in dem Zeitlichen immer nur unvollkommen ausprägt, wie der Strahl des himmliſchen Lichtes, welcher ſich im Menſchen bricht, mit dieſer Brechung gewöhnlich auch eine trübe Färbung annimmt: ſo ſchloſſen ſich auch an die chriſtliche Frömmigkeit Juſtin's zwei Verirrungen an, welche, ſo lauter ſie in ihrem Grunde waren, doch in ihren Folgen verderblich werden mußten und wurden. Indem nämlich Juſtin Idee und Wirklichkeit, Anfang und Ziel der ſittlichen Entwickelung nicht gehörig ſchied, indem er vergaß, daß ſich der chriſtliche Geiſt nur allmählig Bahn brechen, daß die chriſtlichen Prinzipien nur durch ſtufenweiſe Ueberwindung des Ungöttlichen in der Welt zur Herrſchaft gelangen können, forderte und verſuchte er, wie mehrere andere Kirchenväter der erſten chriſtlichen Jahrhunderte mit ihm, theilweiſe die Uebertragung der chriſtlichen Sittengeſetze in das Leben nach einem Maß-

ſtabe, wie er nur für den Standpunkt vollkommen geförderter Chriſten paßte, und brachte dadurch ſich und die junge Kirche in eine unvermeidliche Kolliſion mit dem bürgerlichen Leben. Juſtin erklärte, mit buchſtäblicher Auffaſſung des Ausſpruches Chriſti (Matth. 5, 34. 37.), den Eid unter Chriſten für ſchlechthin unzuläſſig [1].

Aber noch verderblicher wurde eine andere Ueberſpannung des ſittlichen Strebens, welche, je weiter ſie um ſich griff, immer mehr und mehr das wahre ſittliche Leben verdunkelte oder vernichtete. Schon vor der Entſtehung des Chriſtenthums hatte ſich unter Heiden und Juden die Anſicht ausgebildet und feſtgeſetzt, daß die möglichſte Abſonderung von den Einwirkungen der Materie, die möglichſte Beſchränkung und Unterdrückung der natürlichen Triebe, vor Allem des Geſchlechtstriebes, das vorzüglichſte Beförderungsmittel der Sittlichkeit ſei; es hatte darum eine ſtrenge Askeſe, welche die ſinnliche Seite der Menſchennatur mit den engſten Schranken umſtellte und namentlich dem Geſchlechtsgenuſſe auf das beſtimmteſte entgegentrat, Freunde und Anhänger gefunden; auch die Ehe war wegen ihrer phyſiſchen Seite nach und nach mit immer ungünſtigern Augen angeſehn und von Vielen ganz verabſcheut worden; ja man hatte, Aeußeres und Inneres, Asketik und Sittlichkeit verwechſelnd, die geſchlechtliche Enthaltſamkeit und Eheloſigkeit ſchon an und für ſich für einen beſonders hohen Grad von Heiligkeit, für die Spitze der Sittlichkeit erklärt. Schon die indiſchen Gymnoſophiſten verwarfen nach dem Berichte des Alexandriners Clemens den geſchlechtlichen Umgang aus dem ausdrücklichen Grunde, daß er etwas Widernatürliches und Unſittliches ſei, und ſchloſſen keine Ehe [2]. Unter den jüdiſchen Eſſenern enthielt ſich nach

[1] Apol. 1, 16. p. 53. (p. 63. D.): *περὶ τοῦ μὴ ὀμνύναι ὅλως, τάληθῆ δὲ λέγειν ἀεί, οὕτως παρεκελεύσατο· μὴ ὀμόσητε ὅλως· ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί· καὶ τὸ οὐ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ πονηροῦ.* Vgl. Suicer. thesaur. eccles. T. II. p. 513. sq., Walch antiquorum christianorum doctorum de jurejurando sententiae. Jen. 1744., Starck Geſchichte der chriſtlichen Kirche des erſten Jahrhunderts III. S. 503. ff., Stäudlin Geſchichte der Vorſtellungen und Lehren vom Eide. Göttingen 1824.

[2] Clem. strom. 3, 7, 60. T. II. p. 246.: *οὔτε οἱ Γυμνοσοφι-*

einer Angabe des Joſephus [1] ein Theil der Sekte der Ehe ſchlechthin und nahm fremde Kinder an, und nach einer andern Stelle deſſelben Geſchichtsforſchers [2], ſo wie nach den Berichten des Philo [3] und Plinius [4] lebte die ganze Sekte ehelos. Von den egyptiſchen Therapeuten rühmt Philo [5]: „an ihren Mahlzeiten nehmen auch weibliche Mitglieder Theil, von denen die meiſten bei Jahren, doch Jungfrauen ſind, nicht aus Zwang, wie einige von den griechiſchen Prieſterinnen, ſondern vielmehr aus freiwilligem Antriebe; aus Eifer und Verlangen nach der Weisheit, mit welcher ſie zuſammenleben wollen, achten ſie die Freuden des Körpers gering.“ Philo ſelbſt erklärt zwar den ehelichen Umgang zur Erhaltung der Menſchengattung für nothwendig [6], hält ihn aber doch zugleich für etwas die Seele Verunreinigendes [7]. Dieſe Anſichten von der Vorzüglichkeit und Heiligkeit des eheloſen Lebens und der Unſittlichkeit des phyſiſchen Geſchlechtsgenuſſes fanden ſchon frühe auch in der chriſtlichen Kirche Eingang. Mancherlei Urſachen wirkten zuſammen, um die Chriſten der erſten Jahrhunderte mit dieſen Anſichten zu befreunden. Die ſchmähliche Entartung, zu welcher die Ehen in der griechiſch-römiſchen Welt um die Zeit der Stiftung des Chriſtenthums herabgeſunken waren; mißverſtandene bibliſche Stellen, wie Matth. 19, 12. 1 Korinth. 7, 7. 8. 38.; die Grundſätze der Häretiker, welche die Materie als die Quelle al-

---

σται οὔθ' οἱ λεγόμενοι σεμνοὶ γυναιξὶ χρῶνται· παρὰ φύσιν γὰρ τοῦτο καὶ παράνομον δοκοῦσι· δι' ἣν αἰτίαν σφᾶς αὐτοὺς ἁγνοὺς τηροῦσι, παρθενεύουσι δὲ καὶ αἱ σεμναί. Vgl. strom. 1, 15, 71. T. II. p. 51.

1) Joseph. de bell. Jud. 2, 8, 2. T. V. p. 211.: γάμου μὲν ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς, τοὺς δ' ἀλλοτρίους παῖδας ἐκλαμβάνοντες .... συγγενεῖς ἡγοῦνται· .... τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες, τὰς δὲ τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι. Vgl. Dähne geſchichtliche Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie (Halle 1834.) I. S. 473. ff.

2) Joseph. antiquit. Jud. 18, 1, 5. T. IV. p. 125.

3) Phil. ὑπὲρ Ἰουδ. ἀπολογ. fragm. T. VI. p. 185.

4) Plin. hist. natural. 5, 17.: Esseni .... gens sola et in tota orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata.

5) Phil. de vit. contemplat. c. 8. T. V. p. 318.

6) Quod deter. pot. insidiatur c. 27. T. I. p. 295.

7) De monarch. 2, 9. T. IV. p. 307.

les Böſen und ſomit auch den menſchlichen Körper als den Sitz der Sünde anſahn, und deren Einfluſſe ſich die junge Kirche bei aller Abgeſchloſſenheit doch nicht völlig entziehn konnte; die weit verbreitete und viel geglaubte Meinung, daß der menſchliche Leib dem beſondern Einfluſſe des Satans und der Dämonen unterliege und das Medium ſei, durch welches dieſe die Seelen zu verderben ſuchten; das Beſtreben, die Reinheit des chriſtlichen Lebens, gegenüber der ſittlichen Verdorbenheit der Juden und Heiden, in ein recht glänzendes Licht zu ſetzen: alle dieſe Momente trugen dazu bei [1], das Urtheil der erſten Chriſten über die Ehe und das eheloſe Leben gleich von vorn herein zu verrücken und einer Anſicht den Eingang in die Kirche zu öffnen, welche nach und nach das Leben in den Tod verwandelte, aus der freien Sittlichkeit eine gleißneriſche Werkheiligkeit machte und zuletzt die unerſchöpfliche Quelle der furchtbarſten Entſittlichung wurde. Schon der Hirt des Hermas empfiehlt, daß die Gattin nur unter den Begriff einer Schweſter geſtellt werde, und macht von der geſchlechtlichen Enthaltſamkeit die Hoffnung auf die Vergebung der Sünden abhängig [2]. Auch Ignatius iſt dem eheloſen Leben nicht abhold, wie ſeine Erklärung zeigt [3]: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω.* Wie tiefe Wurzeln aber bereits

---

[1] Vgl. Stäudlin Geſchichte der Sittenlehre Jeſu (Göttingen 1802.) II. S. 432. ff. — J. A. und Auguſt. Theiner die Einführung der erzwungenen Eheloſigkeit bei den chriſtlichen Geiſtlichen. (Altenb. 1828.) I. S. 7. ff.

[2] Herm. past. 1, 2, 2. T. I. p. 76.: conjugi tuae, quae futura est soror tua. . . . . Continebit se et consequetur misericordiam — 1, 2, 3. T. I. p. 77. — 3, 9, 11. p. 115.: nobiscum dormies ut frater, non ut maritus. Es iſt intereſſant, mit dieſer ſchroffen Forderung die verwandte, obſchon weit mildere Aeußerung des alexandriniſchen Clemens zu vergleichen: strom. 6, 12, 100. T. III. p. 159.: *ἀδελφὴ τούτῳ* (dem wahren chriſtlichen Gnoſtiker) *ἡ γυνὴ μετὰ τὴν παιδοποιΐαν ὡς καὶ ὁμοπατρία κρίνεται, τότε μόνον τοῦ ἀνδρὸς ἀναμιμνησκομένη, ὑπηνίκα ἂν τοῖς τέκνοις προσβλέπῃ, ὡς ἂν ἀδελφὴ τῷ ὄντι ἐσομένη καὶ μετὰ τὴν ἀπόθεσιν τῆς σαρκὸς τῆς διαχωριζούσης καὶ διοριζούσης τὴν γνῶσιν τῶν πνευματικῶν τῇ ἰδιότητι τῶν σχημάτων.*

[3] Epist. ad Polycarp. c. 5. T. II. p. 42.

zu ſeiner Zeit die Meinung von dem Verdienſtlichen der Eheloſigkeit in den Gemüthern der Chriſten gehabt haben, wie ſehr ſich dieſer und jener in dem Heiligenſcheine ſeiner Enthaltſamkeit gefallen haben müſſe, geht beſonders klar aus der nachdrücklichen Warnung hervor, welche der Biſchof von Antiochien ſeiner Aufmunterung beifügt: *ἐὰν καυχήσεται, ἀπώλετο· καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται.* Danach mußte hier und da der Glanz des eheloſen Lebens ſelbſt das biſchöfliche Anſehn überſtrahlt haben. Dieſer mehr und mehr ſteigenden Hochſchätzung des Cölibats und der damit nothwendig verbundenen Herabſetzung des ehelichen Lebens, dieſer beginnenden Verflüchtigung der wahren Sittlichkeit in eine äußerliche Werkheiligkeit leiſtete nun auch Juſtin dadurch mächtig Vorſchub, daß er in dieſe Richtung der Zeit einging, wenn er ſich auch für ſeine Perſon neben der Form noch den Geiſt bewahrte. Er rühmt nicht bloß den Cölibat und wünſcht ihm möglichſte Verallgemeinerung [1], ſondern erzählt auch die Verirrung eines alexandriniſchen Chriſten, welcher, um die lügenhaften Gerüchte von der zucht- und rückſichtsloſen geſchlechtlichen Vermiſchung der Chriſten zu widerlegen und die chriſtliche Keuſchheit bei den Heiden zur öffentlichen Anerkennung zu bringen, den Statthalter von Alexandrien, Felix, um polizeiliche Ermächtigung der alexandriniſchen Aerzte, ihn zu entmannen, angegangen war, ohne das geringſte Zeichen der Mißbilligung, ſogar in einer Art von Triumph [2]. Ja er ſtellt die Ehe nach ihrer ſinnlichen Seite geradezu unter den Begriff des Sündlichen und Sträflichen, inſofern ſich an den Zeugungsakt die ſinnliche Luſt anſchließe [3].

---

[1]) Apol. I, 15. p. 52. (p. 62. B.): *πολλοί τινες καὶ πολλαί, ἑξηκοντοῦται καὶ ἑβδομηκοντοῦται, οἳ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, ἄφθοροι διαμένουσι· καὶ εὔχομαι κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων τοιούτους δεῖξαι.* Vgl. de resurrect. c. 3. p. 589. D.

[2]) Apol. 1, 29. p. 61. (p. 71. D.E.) Vgl. Stäudlin Geſchichte der Sittenlehre Jeſu. II. S. 114.

[3]) De resurrect. c. 3. p. 589. D.: *ἄῤῥενας τοὺς μὲν ἀπ' ἀρχῆς παρθενεύοντας ὁρῶμεν, τοὺς δὲ ἀπὸ χρόνου· ὥστε δι' αὐτῶν καταλύεσθαι τὸν δι' ἐπιθυμίας ἄνομον γάμον.* Münſcher über den Zuſtand der chriſtlichen Sittenlehre in den erſten Jahrhunderten nach dem Tode der Apoſtel, in Henke's Magazin für Religionsphiloſophie, Exe-

Er hebt es an der Person Christi besonders hervor, daß sich derselbe allen Bedürfnissen der menschlichen Natur unterzogen und nur die Geschlechtslust unbefriedigt gelassen habe [1]. Er behauptet, Christus sei aus keinem andern Grunde von einer Jungfrau geboren worden, als daß er der mit unreiner Lust verknüpften Zeugung ein Ziel setzte und den thatsächlichen Beweis lieferte, daß Gott zur Hervorbringung von Menschen keineswegs der ehelichen Geschlechtsbeiwohnung bedürfe [2].

---

gese und Kirchengeschichte VII, 2. S. 368.: „man kann diese Stelle nicht anders verstehn, als daß auch dem Ehestande etwas Sündliches anklebe, weil doch sinnliche Lust von demselben unzertrennlich sei." Vgl. Horn comment. de sententiis eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit, de peccato originali (Gotting. 1801.) p. 104. Stäudlin Geschichte der Sittenlehre Jesu II. S. 115. ff. Theiner die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit I. S. 56. f.

[1]) De resurrect. c. 3. p. 590. A.: *καὶ γεννηθεὶς καὶ πολιτευσάμενος τὴν λοιπὴν τῆς σαρκὸς πολιτείαν, λέγω δὴ ἐν τροφαῖς καὶ ποτοῖς καὶ ἐνδύμασι, ταύτην δὲ τὴν διὰ συνουσίας μόνον οὐκ εἰργάσατο, ἀλλὰ τὰς τῆς σαρκὸς ἐπιθυμίας, τὰς μὲν ἀναγκαίας ὑπάρχειν κατεδέξατο, τὰς δὲ μὴ ἀναγκαίας οὐ προσήκατο. Τροφῆς μὲν γὰρ καὶ ποτοῦ καὶ ἐνδύματος στερουμένη σὰρξ καὶ διαφθαρείη ἄν· συνουσίας δὲ στερουμένη ἀνόμου οὐδὲν ὅ, τι πάσχει κακόν.* Vgl. dial. c. Tr. c. 88. p. 185. (p. 315. C.). — Clemens von Alexandrien gedenkt (strom. 3, 6, 49. T. II. p. 239.) einer häretischen Parthei, welche sich zur Rechtfertigung ihrer gänzlichen Verwerfung der Ehe eigends auf den Cölibat Christi berief. Darauf entgegnet Clemens: *οὐκ ἴσασι τὴν αἰτίαν τοῦ μὴ γῆμαι τὸν κύριον· πρῶτον μὲν γὰρ τὴν ἰδίαν νύμφην εἶχεν τὴν ἐκκλησίαν· ἔπειτα δὲ οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν κοινός, ἵνα καὶ βοηθοῦ τινος κατὰ σάρκα δεηθῇ· οὐδὲ τεκνοποιήσασθαι ἦν αὐτῷ ἀναγκαῖον ἀϊδίως μένοντι καὶ μόνῳ υἱῷ θεοῦ γεγονότι.*

[2]) De resurrect. c. 3. p. 589. E.: *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐ δι' ἄλλο τι ἐκ παρθένου ἐτέχθη, ἢ ἵνα καταργήσῃ γέννησιν ἐπιθυμίας ἀνόμου καὶ δείξῃ τῷ ἄρχοντι καὶ δίκα συνουσίας ἀνθρωπίνης δυνατὴν εἶναι τῷ θεῷ τὴν ἀνθρώπου πλάσιν.*

Zweiter Abſchnitt.

Der wiſſenſchaftliche Charakter.

Wie in ſittlicher, ſo hat Juſtin auch in wiſſenſchaftlicher Beziehung neben Lichtpunkten ſeine Schattenſeiten, und wenn auf irgend einem Gebiete, ſo zeigt er ſich auf dem wiſſenſchaftlichen als ein Produkt ſeiner Zeit. Hier vereinigt er ſichtlich ebenſo die Vorzüge als Mängel ſeines Jahrhunderts und des chriſtlichen Alterthums überhaupt in ſich. Kann man nicht umhin, die Regſamkeit ſeiner Forſchung und den (verhältnißmäßig) großen Reichthum ſeiner Gelehrſamkeit zu bewundern, ſo macht ſich dagegen wieder der Mangel einer rechten, organiſchen Durchbildung nach mehrern Seiten hin fühlbar. Beides wird deutlich werden, indem wir Juſtin in der Eigenſchaft des Schriftſtellers und Forſchers beleuchten.

Erſtes Kapitel.

Juſtin als Schriftſteller im Allgemeinen.

Es iſt eine bekannte Eigenthümlichkeit der kirchlichen Schriftſteller in den erſten Jahrhunderten, welche nur Wenige, wie unter den Griechen Athenagoras und unter den Lateinern Lactantius[1], nicht theilen, daß das ſprachliche, logiſche und rhetoriſche Moment in ihren Schriften mit einer gewiſſen Vernachläſſigung behandelt iſt. Dieſe Vernachläſſigung hat einen zwiefachen Grund. Traten nämlich auch allmählig Philoſophen, Rhetoren, Grammatiker und andere wiſſenſchaftliche Vertreter

[1] Lactant. institutt. divin. 1, 1.: causam veritatis peroremus, quae licet possit sine eloquentia defendi, ut est a multis saepe defensa, tamen claritate ac nitore sermonis illustranda et quodammodo disserenda est, ut potentius in animos influat et vi sua instructa et luce orationis ornata.

des Heidenthums zum Chriſtenthume über, ſo ging doch dieſen Neubekehrten in der Regel gerade der Vorzug der Klaſſicität in Betreff der formellen Bildung, durch welche ſich die Griechen und Römer insgemein ſo entſchieden auszeichneten, ab oder, wenn ſie an und für ſich klaſſiſch genug gebildet waren, um den alten Heroen der griechiſchen und römiſchen Litteratur auch in der Schönheit der ſtiliſtiſchen und oratoriſchen Darſtellung nahe zu kommen, ſo entzogen ſie ihren Schriften allen Schmuck und Glanz der Rede aus einem mißverſtandenen Intereſſe für die chriſtliche Wahrheit abſichtlich. Erſteres geſteht Irenäus [1] von ſich unumwunden und Lactantius [2] berichtet es von Andern; Letzteres ſpricht Arnobius [3] am beſtimmteſten aus. Jene Abſichtlichkeit entſprang aus der Anſicht, daß die geoffenbarte Wahrheit intenſive Kraft genug beſitze, um alles Redeprunkes entbehren und ſich durch ſich ſelbſt geltend machen zu können, ja durch Zuziehung der Kunſt nur getrübt und verfälſcht werde, daß der Irrthum ſich allezeit vorzugsweiſe der Glätte und des Schmuckes der Rede bedient habe, um Auf-

---

[1]) Iren. adv. haeres. l. 1. praef. p. 4.: *οὐκ ἐπιζητήσεις παρ' ἡμῶν, τῶν ἐν Καλτοῖς διατριβόντων καὶ περὶ βάρβαρον διάλεκτον τὸ πλεῖστον ἀσχολουμένων, λόγων τέχνην, ἣν οὐκ ἐμάθομεν, οὔτε δύναμιν συγγραφέως, ἣν οὐκ ἠσκήσαμεν, οὔτε καλλωπισμὸν λέξεων οὔτε πιθανότητα, ἣν οὐκ οἴδαμεν, ἀλλὰ ἁπλῶς καὶ ἀληθῶς καὶ ἰδιωτικῶς τὰ μετὰ ἀγάπης σοι γραφέντα μετὰ ἀγάπης σὺ προσδέξῃ.*

[2]) Lactant. institt. divin. 5, 1.: non credunt (die Heiden) divinis, quia fuco carent, sed ne illis quidem, qui ea interpretantur, quia sunt et ipsi aut omnino rudes aut certe parum docti; nam ut plane sint eloquentes, perraro contingit..... Eo fit, ut sapientia et veritas idoneis praeconibus indigeat. Et si qui forte litteratorum se ad eam contulerunt, defensioni ejus non suffecerunt.

[3]) Arnob. adv. gent. 1, 59. T. I. p. 40.: cum de rebus agitur ab ostentatione submotis, quid dicatur spectandum est, non quali cum amoenitate dicatur, nec quid aures commulceat, sed quas afferat audientibus utilitates; maxime cum sciamus, etiam quosdam sapientiae deditos non tantum abjecisse sermonis cultum, verum etiam, cum possent ornatius atque uberius eloqui, trivialem studio humilitatem secutos. Vgl. 1, 58. T. I. p. 39. 2, 6. p. 50. sq. Aehnlich äußert ſich Clem. strom. 1, 10, 48. T. II. p. 85. 2, 1, 3. p. 123. 6, 17, 151. T. III. p. 193.

nahme und Verbreitung zu finden [1], und daß die Beredtſamkeit und alle ſprachliche Eleganz nur auf ein leeres Geiſtesſpiel und Befriedigung litterariſcher Eitelkeit hinauslaufe [2]. Beſtärkt wurden die Kirchenväter in dieſer ihrer Abneigung gegen alle kunſtvolle oder auch nur ſchulgerechte Diktion und Darſtellungsweiſe durch die ſchmuckloſe Einfachheit, in welcher der größeſte Theil der bibliſchen Bücher abgefaßt iſt [3], ſo wie durch das ſtrenge Urtheil, welches der Apoſtel Paulus über die helleniſche Redekunſt fällt (1 Korinth. 2, 4. 1, 17—19.).

So dürfen wir denn im voraus erwarten, daß auch in den Schriften Juſtin's [4] von der formellen Vollendung wenig zu entdecken ſein werde, welche die meiſten ſchriftſtelleriſchen Erzeugniſſe der alten Griechen an ſich tragen. Und in der That iſt die Darſtellungsweiſe Juſtin's nach ihrer ſtiliſtiſchen, logiſchen und oratoriſchen Seite ſehr vernachläſſigt, wie bereits von Photius [5]

---

1) Lactant. institut. divin. 3, 1.: deus hanc voluit rei esse naturam, ut simplex et nuda veritas esset luculentior, quia satis ornata per se est ideoque, ornamentis extrinsecus additis fucata, corrumpitur; mendacium vero specie placet aliena, quia per se corruptum vanescit ac diffluit, nisi ornatu aliunde quaesito circumlitum fuerit ac politum — 5, 1.: et in hoc philosophi et oratores et poëtae perniciosi sunt, quod incautos animos facile irretire possunt suavitate sermonis et carminum dulci modulatione currentium. — Theophil. ad Autol. 2, 12. p. 357. (p. 91. C.): δοκεῖ τὰ ὑπὸ τῶν φιλοσόφων ἢ συγγραφέων καὶ ποιητῶν εἰρημένα ἀξιόπιστα μὲν εἶναι, παρὰ τὸ φράσει κεκαλλωπίσθαι, μωρὸς δὲ καὶ κενὸς ὁ λόγος αὐτῶν δείκνυται.

2) Theophil. ad Autol. 1, 1. p. 338. (p. 69. A.): στωμυλὸν μὲν οὖν στόμα καὶ φράσις εὐεπὴς τέρψιν παρέχει καὶ ἔπαινον πρὸς κενὴν δόξαν ἀθλίοις ἀνθρώποις ἔχουσι τὸν νοῦν κατεφθαρμένον· ὁ δὲ τῆς ἀληθείας ἐραστὴς οὐ προσέχει λόγοις μεμιασμένοις· ἀλλὰ ἐξετάζει τὸ ἔργον τοῦ λόγου, τί καὶ ὁποῖόν ἐστιν.

3) Tatian (orat. c. Graec. c. 29. p. 267. [p. 165. B.]) nennt unter den Gründen, durch welche ſein Uebertritt zum Chriſtenthume entſchieden wurde, auch die ungekünſtelte, ſchlichte Schreibart der Bücher des A. T.

4) Schon die Darſtellungsweiſe der apoſtoliſchen Väter iſt, wie Photius (biblioth. cod. 126. T. I. p. 95.) namentlich von dem Briefe des römiſchen Clemens an die Korinther bemerkt, einfach, [illegible] los, gewöhnlich.

5) Biblioth. cod. 125. T. I. p. 94.: ὑφηγουμένοις τίμιον ὄν. ἐκεῖ-

angemerkt worden iſt. Von den Urſachen, welche jene Vernachläſſigung bei den Kirchenvätern im Allgemeinen herbeiführten, treffen in Juſtin beide zuſammen. Theils hatte derſelbe die Sprache nicht in ſeiner Gewalt, wie er ſelbſt offen geſteht [1]; theils betrachtete er einen gewöhnlichen, ſchmuckloſen Ausdruck im Gegenſatze zu der helleniſchen Schönrednerei als ein Attribut der chriſtlichen Rede [2].

Betrachten wir zunächſt die Diktion Juſtin's, ſo muß dieſelbe im Allgemeinen als inkorrekt, holperig, matt und alltäglich bezeichnet werden. Die ſyntaktiſchen Regeln werden oft gröblich verletzt, die Sätze durch ungeheure Parentheſen zerriſſen oder wunderſam in einander geſchachtelt, die Ausdrücke und Vergleichungen erheben ſich nicht über die Sprache und Sphäre des gemeinen Lebens, die Perioden ſind ſchleppend. Syntaktiſche Verſtöße, wie folgende, finden ſich häufig: dial. c. Tr. c. 53. p. 149. (p. 273. B.): *προαγγελία ἦν καὶ τῶν ἀπὸ τῆς συναγωγῆς ὑμῶν ἅμα τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύειν ἐπ' αὐτὸν μέλλουσιν.* — c. 62. p. 159. (p. 285. B. C.): *ἢ ὅτι ἔλεγεν ὁ θεός .... ἢ ὅτι .... θεὸν εἰρηκέναι.* — vgl. c. 103. p. 198. (p. 330. C. D.) c. 103. p. 198. (p. 331. B.) c. 110. p. 204. (p. 337. C.) — Ebenſo zahlreich ſind unſtatthafte Trennungen zuſammengehöriger Worte und Satzglieder,

---

σπουδὴν ἐπιχρῶσαι τὸ ἔμφυτον αὐτοῦ τῆς φιλοσοφίας κάλλος· διὸ καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, ἄλλως ὄντες δυνατοὶ καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν διασώζοντες, τῶν ἐκεῖθεν οὐκ εἰσὶν ἀποστάζοντες ἡδυσμάτων οὐδὲ τῷ ἐπαγωγῷ καὶ θελκτηρίῳ τοὺς πολλοὺς τῶν ἀκροατῶν ἐφελκόμενοι.

[1]) Dial. c. Tr. c. 58. p. 154. (p. 280. A.): *γραφὰς ὑμῖν ἀνιστορεῖν μέλλω, οὐ κατασκευὴν λόγων ἐν μόνῃ τέχνῃ ἐπιδείκνυσθαι σπεύδω· οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τίς ἐστιν.*

[2]) Coh. ad Graec. c. 35. p. 32. (p. 32. D.): *καιρὸς ἥκει νῦν, πεισθέντας ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, . . . ἐντυχεῖν ταῖς θείαις τῶν προφητῶν ἱστορίαις καὶ γνῶναι παρ' αὐτῶν τὴν ἀληθῆ θεοσέβειαν, οὐ λόγων ὑμῖν ἀπαγγελλόντων τέχνας οὐδὲ πιθανῶς καὶ πιστευτικῶς λεγόντων· τοῦτο γὰρ ἴδιον τῶν τὴν ἀλήθειαν κλέπτειν ἐθελόντων· ἁλλὰ ἁπλῶς τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασί τε καὶ ῥήμασι χρωμένων.* — c. 38. p. 34. (p. 36. B.) — c. 36. p. 33. (p. 34. C.): *οἱ προειρημένοι ἄνδρες* (die griechiſchen Philoſophen, beſonders Plato und Ariſtoteles) *ὥσπερ τι δέλεαρ τὴν εὐγλωττίαν προϊσχόμενοι, πολλοὺς ἀπάγειν τῆς ὀρθῆς θεοσεβείας προῄρηνται* — c. 4. p. 10. (p. 5. C.).

wie dial. c. Tr. c. 3. p. 104. (p. 220. A. B.): *χαίρω ταῖς τοιαύταις διατριβαῖς, ἀνεμπόδιστος γάρ μοι ὁ διάλογος πρὸς ἐμαυτὸν γίνεται, μὴ ἐναντία δρώσαις ὡσανεί.* — vgl. c. 86. p. 183. (p. 312. D.) c. 111. p. 204 (p. 338. A.) — Schwerfällige, unbeholfene und verworrene Ausdrücke und Satzbildungen, wie dial. c. Tr. c. 107. p. 201. (p. 334. B.): *καὶ ὅτι τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἔμελλεν ἀναστήσεσθαι μετὰ τὸ σταυρωθῆναι, γέγραπται ἐν τοῖς αὐτοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ὅτι οἱ ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν συζητοῦντες αὐτῷ ἔλεγον· ὅτι δεῖξον ἡμῖν σημεῖον.* — vgl. apol. 1, 13. p. 50. (p. 60. C. D.) 1, 3. p. 45. (p. 54. C.) dial. c. Tr. c. 40. p. 136. (p. 259. A.) c. 131. p. 223. (p. 360. C. D.) — Vorderſätze ohne Nachſatz, wie coh. ad Graec. c. 21. p. 22. (p. 19. D.) dial. c. Tr. c. 11. p. 111. (p. 228. A. B.) — Sinnſtörende Zwiſchenſätze von unſtatthafter Ausdehnung, wie dial. c. Tr. c. 78. p. 174. (p. 303. B.), wo der Satz *καὶ οὗτος ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης* u. ſ. f. durch eine Menge eingeſchobener Bemerkungen unterbrochen und erſt c. 78. p. 175. (p. 304. B.) mit den Worten: *καὶ ὁ Ἡρώδης μὴ ἐπανελθόντων πρὸς αὐτὸν τῶν ἀπὸ Ἀραβίας μάγων* u. ſ. f. wieder aufgenommen wird. — Die Darſtellung im Ganzen nimmt zwar zuweilen einen höhern Flug, wie dial. c. Tr. c. 29. p. 126. sq. (p. 246. C. D.) c. 110. p. 203. (p. 336. D. 337. A-C.) [1], ja ſie gewinnt mitunter ſogar einen oratoriſchen Anſtrich, wie dial. c. Tr. c. 12. p. 112. (p. 229. B. C.) [2]: aber ſolche Stellen ſind nur ſpärlich, in der

---

[1] Dial. c. Tr. c. 29. p. 126. sq. (p. 246. C. D.): *δοξάσωμεν τὸν θεόν, ἅμα τὰ ἔθνη συνελθόντα, ὅτι καὶ ἡμᾶς ἐπεσκέψατο· δοξάσωμεν αὐτὸν διὰ τοῦ βασιλέως τῆς δόξης, διὰ τοῦ κυρίου τῶν δυνάμεων· εὐδόκησε γὰρ καὶ εἰς τὰ ἔθνη, καὶ τὰς θυσίας ἥδιον παρ' ἡμῶν ἢ παρ' ὑμῶν λαμβάνει. Τίς οὖν ἔτι μοι περιτομῆς λόγος ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαρτυρηθέντι; τίς ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος χρεία ἁγίῳ πνεύματι βεβαπτισμένῳ;*

[2] Dial. c. Tr. c. 12. p. 112. (p. 229. B. C.): *πάρεστιν ὁ νομοθέτης, καὶ οὐχ ὁρᾶτε· πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, τυφλοὶ βλέπουσι, καὶ οὐ συνίετε· δευτέρας ἤδη χρεία περιτομῆς, καὶ ὑμεῖς ἐπὶ τῇ σαρκὶ μέγα φρονεῖτε· σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διαπαντὸς ἐθέλει, καὶ ὑμεῖς μίαν ἀργοῦντες ἡμέραν, εὐσεβεῖν δοκεῖτε, μὴ νοοῦντες, διὰ τί ὑμῖν προσετάγη· καὶ ἐὰν ἄζυμον ἄρτον φάγητε, πεπληρω-*

Regel herrſcht der Erzählungs- und Geſprächston des gemeinen Lebens.

Denſelben Mangel an Sorgfalt und Schärfe, welchen die Diktion Juſtin's zeigt, verrathen die Schriften des Märtyrers auch in logiſcher Beziehung. Es tritt in ihnen, abgeſehn von dem Bruchſtücke über die Auferſtehung, nirgends ein folgerecht durchgeführtes Eintheilungsprinzip, nirgends ein ſtreng feſtgehaltener logiſcher Schematismus, nirgends eine organiſche Gliederung hervor. Zwar ſtellt Juſtin manchmal ein beſtimmtes Thema auf, wie apol. 1,23. p. 57. (p. 68. B. C.), aber die Ausführung bleibt auch hier ſehr unvollkommen: vgl. apol. 1,27-29. p. 60. sq. (p. 70. C.-72. A.) 1,43. sq. p. 68. sqq. (p. 80. D. sqq.). Im Einzelnen macht ſich als ein Hauptmangel der Darſtellung Juſtin's die unglaublich häufige Unterbrechung des logiſchen Zuſammenhanges durch ungehörige oder wenigſtens unpaſſend geſtellte Digreſſionen und Epiſoden, welche oft nur durch die lockerſte Verbindung vermittelſt der Ideenaſſociation mit dem unmittelbar Vorausgehenden oder dem Ganzen zuſammenhängen, fühlbar. So wird z. B. der Beweis für das hohe Alter des Moſes, wie der ganzen jüdiſchen Geſchichte (coh. ad Graec. c. 9. p. 13. sq. [p. 9. C.]), und die Neuheit der griechiſchen Philoſophen und Schriftſteller überhaupt (coh. ad Graec. c. 12. p. 15. sq. [p. 12. D.]) durch den Nachweis zerriſſen, daß den Hebräern der ausſchließliche Beſitz der Weisheit ſogar von den griechiſchen Orakeln zuerkannt worden ſei (coh. ad Graec. c. 11. p. 15. [p. 11. E. 12. A. B.]) — und wiederum der Nachweis des hohen Alters Moſis und der Juden iſt ſelbſt nur ein ungelegenes Einſchiebſel, durch welches die Beweisführung, daß weder die helleniſchen Dichter noch Philoſophen noch Orakel Inhaber der religiöſen Wahrheit ſeien, unterbrochen wird (coh. ad Graec. c. 9. p. 13. [p. 9. C.]); ſo wird die Aufzählung der Lehren, welche Juſtin den Plato aus dem A. T. ſchöpfen

---

κέναι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ φατε· οὐκ ἐν τούτοις εὐδοκεῖ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν· εἴ τις ἔστιν ἐν ὑμῖν ἐπίορκος ἢ κλέπτης, πανσάσθω, εἴ τις μοιχός, μετανοησάτω, καὶ σεσαββάτικε τὰ τρυφερὰ καὶ ἀληθινὰ σάββατα τοῦ θεοῦ· εἴ τις καθαρὰς οὐκ ἔχει χεῖρας, λουσάσθω καὶ καθαρός ἐστιν.

läßt, durch Einſchaltung der Vorſtellungen und Schilderungen, welche Homer aus dem A. T. entlehnt haben ſoll, geſtört (coh. ad Gr. c. 28. p. 27. [p. 26. D.]); ſo iſt mitten in die Paräneſe zum Studium des A. T. ein Geſtändniß des Sokrates, durch welches die Unwiſſenheit der griechiſchen Philoſophen erhärtet werden ſoll, geſtellt (coh. ad Graec. c. 36. p. 32. [p. 33. C.]) und zwei andere zum Erweiſe derſelben Unwiſſenheit angeführte Zeugniſſe haben wieder ihre Stelle erſt weit ſpäter erhalten (coh. ad Graec. c. 38. p. 35. [p. 37. A.]). Vgl. ähnliche Fälle: apol. 1,6. p. 47. (p. 56. B. C.) 1,8. p. 47. (p. 57. B.) 1,10. p. 49. (p. 58. C. D.) 1,17. p. 54. (p. 64. D. E.) 1,27. p. 60. (p. 70. C-E.) 1,46. p. 71. (p. 83. B. C.) 1,55. p. 76. (p. 90. B-D.) 1,62. p. 80. (p. 94. E. 95. A. B.) 1,63. p. 81. (p. 95. C-E. 96.) dial. c. Tr. c. 13. p. 113. (p. 229. D. 230.) c. 44. p. 140. (p. 262. C. D. 263.) c. 45. p. 141. sqq. (p. 264. sqq.) Vorzüglich lange Digreſſionen ſind: dial. c. Tr. c. 30-40. p. 127-136. (p. 247. C.-259. A.) — c. 63-66. p. 160-163. (p. 286. D.-290. C.) — c. 79-83. p. 176-181. (p. 305. C.-310. A.) — c. 92. sq. p. 189. sqq. (p. 319. C.-321. D.) — c. 125-129. p. 218-222. (p. 354-359.). Häufig zeigen ſich auch Einſchaltungen, welche in gar keinem ſachlichen Zuſammenhange mit dem Objekte der Beweisführung ſtehn und ihr Daſein lediglich dem Zufalle oder einem augenblicklichen Einfalle zu verdanken ſcheinen, wie dial. c. Tr. c. 14. p. 115. (p. 232. C. D.) c. 76. p. 173. (p. 301. C. D.) c. 106. p. 201. (p. 333. D. 334. A.). Neben dieſen überhäuften Abſchweifungen und Einſchiebſeln wird das logiſche Vorſchreiten der Darſtellung beſonders auch durch die bald völlig tautologiſche bald ergänzende Wiederholung derſelben Gegenſtände geſtört. In manchen Fällen iſt dieſe Wiederholung nicht unangenehm, in den meiſten aber ermüdend. Vgl. coh. ad Graec. c. 5. p. 10. (p. 6. A. B.) und c. 36. p. 33. (p. 34. A.); apol. 1,4. p. 46. (p. 55. C.) und 1,7. p. 47. (p. 56. D.); 1,6. p. 47. (p. 56. B. C.) und 1,13. p. 50. sq. (p. 60. C. D.); 1,26. p. 59. (p. 69. C-E. 70. A.) und 1,56. p. 77. (p. 91. A. B.), 1,58. p. 78. (p. 92. A.); dial. c. Tr. c. 19. p. 119.

(p. 236. E.) und c. 46. p. 142. (p. 264. E.); c. 33. p. 130. (p. 250. D. E.) und c. 83. p. 180. (p. 309. B-D.); c. 43. p. 139. (p. 262. A. C.) und c. 66. p. 163. (p. 291. A.); c. 63. p. 160. (p. 286. C.) und c. 76. p. 172. (p. 301. B.); c. 68. p. 166. (p. 294. A. B.) und c. 71. p. 169. (p. 297. B. C.); c. 90. p. 188. (p. 317. D. 318. A.) und c. 111. p. 204. (p. 338. A.). Im Dialoge mit Tryphon iſt ſich Juſtin dieſer Wiederholungen wohl bewußt und bemüht ſich, dieſelben zu rechtfertigen. Mehrmals entſchuldigt er ſie mit der Rückſichtnahme auf diejenigen Hörer ſeines Geſpräches mit Tryphon, welche der Disputation am erſten Tage noch nicht beigewohnt hätten und darum einer Rekapitulation des in ihrer Abweſenheit Verhandelten bedürften (dial. c. Tr. c. 85. p. 182. [p. 311. D.] c. 92. p. 190. [p. 320. B.] c. 118. p. 211. [p. 346. C.] c. 128. p. 221. [p. 358. A.]). Einmal vertheidigt er ſie ſogar mit der ſonderbaren Erklärung: dial. c. Tr. c. 85. p. 182. (p. 311. D. 312. A.): „wenn ich euch das jetzt ſage, ſo glaube ich, ob ich mich ſchon oft wiederhole, damit nichts Befremdliches zu thun. Denn es wäre lächerlich, wenn derjenige, welcher die prophetiſchen Schriften zum Gegenſtande ſeiner Unterredung mit Andern macht, nicht immer wieder dieſelben prophetiſchen Stellen vorbringen, vielmehr ſich einbilden wollte, daß er etwas Gediegeneres als die Schrift zu Tage fördern könne; da doch die Sonne und der Mond und die Sterne alltäglich den gleichen Weg durchwandeln und den Wechſel der Jahres- und Tageszeiten bewirken, und da doch der Rechner auf die Frage: wie viel zweimal zwei betragen, nicht aufhört vier zu antworten, ſo oft er auch ſchon dieſelbe Antwort gegeben haben mag, und ebenſo in allen übrigen Fällen, wo ein wiederholtes Bekenntniß abgelegt wird.“ Indeß ſchon dieſes Schwanken in der für nothwendig erachteten Rechtfertigung, noch mehr aber die Erſcheinung, daß die Wiederholungen ebenſo gut in den Apologieen und dem erſten Theile des Dialogs, als deſſen zweiter Hälfte vorkommen, zeigt zur Genüge, daß die tautologiſche Darſtellungsweiſe der Schriften Juſtin's vielmehr in dem Mangel einer genügenden wiſſenſchaftlichen Durchbildung, als in bewußter Abſichtlichkeit ihren Grund

habe. Demſelben Mangel iſt es zuzuſchreiben, daß Juſtin die Materien, welche er erörtert, insgemein ohne logiſche Aufeinanderfolge bunt durch einander miſcht und die einzelnen Argumente ſeiner Beweisführungen mitunter ohne den geringſten logiſchen und ſtiliſtiſchen Zuſammenhang an einander ſchließt. Für die erſtere Bemerkung zeugen Stellen, wie: coh. ad Graec. c. 38. p. 35. sq. (p. 36. sq.) apol. 1,27. sqq. p. 60. sq. (p. 70. C.-71. E.) 2,5-7. p. 92. sq. (p. 44. sq.), beſonders 2,7. p. 93. (p. 45.); für die letztere: apol. 1,9. p. 48. (p. 57. C.) 1,14. p. 51. (p. 61. A.) 1,59. p. 78. (p. 92. C.) 2,11. p. 96. (p. 49. B.).

Nur ungünſtig kann ſomit das Urtheil ſein, welches Juſtin trifft, wenn ſeine Leiſtungen als Schriftſteller im Allgemeinen in das Auge gefaßt werden. Er war an ſich zu wenig philologiſch gebildet, um auch die Form zu beherrſchen, und gab ſich außerdem dem altchriſtlichen Vorurtheile, wonach man völlige Gleichgültigkeit gegen die Art der ſchriftlichen Darſtellung gleichſam mit zum Weſen des kirchlichen Schriftſtellers rechnete, zu ſehr hin, als daß er ſich hätte berufen fühlen können, das früher Verſäumte ſpäter nachzuholen.

Zweites Kapitel.

Juſtin als Forſcher im Allgemeinen.

Der Umfang der gelehrten Kenntniß Juſtin's iſt nicht gering, wenn man dieſelbe nach dem Maßſtabe des zweiten Jahrhunderts mißt. Juſtin offenbart eine reiche Beleſenheit in der helleniſchen Litteratur, indem er in ſeinen Schriften auf die bedeutendſten Schriftſteller der Griechen, namentlich Hiſtoriker und Philoſophen, ausdrücklich und wiederholt Bezug nimmt. Er kennt die Bücher der Geſchichtſchreiber Alexander Polyhiſtor, Apio, Kaſtor, Diodorus, Hellanikus, Philochorus, Polemo, Ptolemäus und Thallus und gibt aus ihren Schriften mehr oder weniger ausführliche Auszüge. Ebenſo bezieht er ſich auf viele Dichter, wie Orpheus, Homer, Sophokles, und beſpricht

Stellen aus ihren Schriften. Auch die jüdiſchen Schriftſteller, Joſephus und Philo, hat er geleſen und nimmt ſie zu Zeugen. Eine vorzugsweiſe genaue und ausgebreitete Bekanntſchaft zeigt er aber mit den griechiſchen Philoſophen; die Lehren der bedeutendſten Schulen ſind ihm bekannt und er verwendet ſie im Dienſte der chriſtlichen Apologetik. Wollen wir uns auch nicht auf ſeine paränetiſche Schrift an die Griechen beziehn, weil er ſich in derſelben bei Aufſtellung der Lehrſätze der griechiſchen Philoſophen theilweiſe an die Skizze angeſchloſſen hat [1], welche Plutarch in dem ihm zugeſchriebenen Buche „über die Lehrſätze der Philoſophen" von dieſen gibt; ſo leiſten doch ſeine andern Schriften hinlänglich Gewähr, daß er ſich vielſeitig mit den Syſtemen der griechiſchen Philoſophen beſchäftigt habe. Nicht minder iſt Juſtin mit dem Inhalte der bibliſchen Bücher auf

---

[1]) Eine Gegenüberſtellung der am meiſten einſtimmigen Stellen wird dieſes zur Genüge darthun:

Justin. coh. ad Gr. c. 3. p. 9. (p. 4. C.):

Θαλῆς ὁ Μιλήσιος, ὁ πρῶτος τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας ἄρξας, ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἁπάντων τὸ ὕδωρ ἀπεφήνατο. Ἐξ ὕδατος γάρ φησι τὰ πάντα ἀναλύεσθαι.

c. 5. p. 11. (p. 6. E.): *Θαλῆς ἀρχὴν τῶν ὄντων ὕδωρ εἶναι λέγει· ἐξ ὕδατος γάρ φησι τὰ πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ ἀναλύεσθαι τὰ πάντα· στοχάζεται δέ, πρῶτον μέν, ἀπὸ τοῦ πάντων τῶν ζώων τὴν γονὴν ἀρχὴν οὖσαν ὑγρὰν εἶναι· δεύτερον δέ, ὅτι πάντα τὰ φυτὰ ὑγρῷ τρέφεται καὶ καρποφορεῖ, ἀμοιροῦντα δὲ τοῦ ὑγροῦ, ξηραίνεται.*

Plutarch. de placit. philos. 1, 3. (T.V. p. 230. sq. ed. Tauchn.):

Θαλῆς ὁ Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφήνατο τὸ ὕδωρ· δοκεῖ δὲ ὁ ἀνὴρ οὗτος ἄρξαι τῆς φιλοσοφίας . . . . , ὃς ἐξ ὕδατός φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι. Στοχάζεται δ' ἐκ τούτου πρῶτον, ὅτι πάντων τῶν ζώων ἡ γονὴ ἀρχή ἐστιν, ὑγρὰ οὖσα· οὕτως εἰκὸς καὶ τὰ πάντα ἐξ ὑγροῦ τὴν ἀρχὴν ἔχειν· δεύτερον, ὅτι πάντα τὰ φυτὰ ὑγρῷ τρέφεται καὶ καρποφορεῖ, ἀμοιροῦντα δέ, ξηραίνεται.

Vgl. auch coh. ad Gr. c. 3. sq. p. 9. (p. 4. D. E. 5. A. B.) mit Plutarch. de placit. philos. 1, 3. T. V. p. 231–236. Dagegen geht die Darſtellung von coh. ad Gr. c. 6. p. 11. (p. 7.) an, mit Ausſchluß einzelner wörtlicher oder ſententieller Reminiscenzen, von Plutarch ab und ſteht mit deſſen Angaben über die Meinungen der Philoſophen ſogar im Widerſpruche.

das innigſte vertraut [1]; ja es iſt wahrhaft bewunderungswürdig, in welcher Ausdehnung er beſonders das A. T. kennt, er citirt eine ungeheure Zahl altteſtamentlicher Stellen in ſeinen Schriften, und zwar meiſtens Stellen von großem Umfange, und doch faſt durchgängig aus dem Gedächtniſſe. Dieſen verhältnißmäßigen Reichthum der gelehrten Kenntniß Juſtin's hat ſchon Photius hervorgehoben, indem er ſagt [2]: ἔστι φιλοσοφίας ὁ ἀνὴρ τῆς τε καθ' ἡμᾶς καὶ μάλιστά γε τῆς θύραθεν εἰς ἄκρον ἀνηγμένος πολυμαθίᾳ τε καὶ ἱστοριῶν περιῤῥεόμενος πλούτῳ. Freilich iſt dieſes gelehrte Wiſſen Juſtin's nach unſern heutigen Begriffen von Gelehrſamkeit immer nur ein ſehr beſchränktes; darum nannten wir auch ſeinen wiſſenſchaftlichen Reichthum einen verhältnißmäßigen. Juſtin machte, wie überhaupt die ganze alte Kirche, nur das zu einem Gegenſtande ſeiner Forſchung, was ſich irgendwie unmittelbar als ein Bauſtein an dem Gebäude der chriſtlichen Kirche verwenden ließ; für die Wiſſenſchaft an ſich hatte er ſo wenig, wie die übrigen Kirchenväter, Sinn; darum waren ſeine Forſchungen natürlich unvollſtändig und lückenhaft. Ja ſeine Studien blieben zum Theile ſelbſt ſolchen Gebieten des Wiſſens fremd, welche mit dem Intereſſe der Kirche in unmittelbarem Zuſammenhange ſtanden. Letzteres zeigt ſich beſonders nach Einer Seite. Juſtin beſchäftigte ſich vorzugsweiſe mit der Auslegung des A. T., und dennoch beſaß er nicht einmal die Kenntniß der hebräiſchen Sprache. Man hat dieſes freilich vielfach unwahrſcheinlich gefunden und dem Juſtin die Kenntniß des Hebräiſchen entſchieden zugeſprochen [3]; allein als Reſultat einer genauern Unterſuchung ſtellt ſich dennoch heraus, daß er das hebräiſche Idiom nicht verſtanden habe [4]. Dieſe

[1]) Vgl. Zastrau de Justini Mart. biblicis studiis I. p. 8. sqq.

[2]) Bibliothec. cod. 125. T. I. p. 94.

[3]) Galland. bibliotheca veterum patrum. T. I. p. LXXXV., Michaelis orientaliſche und exegetiſche Bibliothek IX. S. 217.

[4]) Clericus histor. eccles. duorum primorum a Chr. n. seculorum p. 643. sqq., Cave scriptorum eccles. historia litterar. p. 37., Nourry apparatus ad bibliothecam maximam I. p. 433., Zastrau de Justin. Mart. biblicis studiis I. p. 14. sq., Credner Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften I. S. 100. ff. II. S. 118. 129. 133.

Unterſuchung iſt nach mehrern Beziehungen ſehr wichtig, wir laſſen ſie deshalb hier folgen. An ſich kann nicht geläugnet werden, daß mehrere Momente vorhanden ſind, welche die Vorausſetzung hebräiſcher Sprachkenntniß bei Juſtin zu rechtfertigen, ja zu fordern ſcheinen. Juſtin gibt Etymologieen hebräiſcher Wörter, welche, ſo ſchlecht und lächerlich ſie auch ſind, dennoch auf einen gewiſſen Grad von Bekanntſchaft mit dem hebräiſchen Idiom hinweiſen: dial. c. Tr. c. 103. p. 198. (p. 331. B.): *τὸ γὰρ σατα τῇ Ἰουδαίων καὶ Σύρων φωνῇ ἀποστάτης ἐστί· τὸ δὲ νας ὄνομα, ἐξ οὗ ἡ ἑρμηνεία ὄφις ἐκλήθη, ταὐτόν ἐστι κατὰ τὴν Ἑβραίων ἑρμηνευθεῖσαν φωνήν· ἐξ ὧν ἀμφοτέρων τῶν εἰρημένων ἓν ὄνομα γίνεται σατανᾶς.* — c. 125. p. 218. (p. 354. C.): *τὸ οὖν Ἰσραὴλ ὄνομα τοῦτο σημαίνει· ἄνθρωπος νικῶν δύναμιν· τὸ γὰρ ισρα ἄνθρωπός ἐστι (νικῶν), τὸ δὲ ηλ δύναμις.* Ferner unter den altteſtamentlichen Citaten, welche die Schriften Juſtin's enthalten, finden ſich mehrere Anführungen, welche, indem ſie die Ueberſetzung der LXX. verlaſſen, ſich an den Sinn und Ausdruck des hebräiſchen Textes anſchließen oder auch neben der freiern Lesart der LXX. noch eine zweite, wörtlichere Uebertragung des hebräiſchen Originales geben [1]. Die auffallendſten Beiſpiele der Art ſind folgende:

Dial. c. Tr. c. 118. p. 211. (p. 346. A.): *καὶ στήσω αὐτὸν ἐν τῷ οἴκῳ μου.*	Hebräiſcher Text. 1 Chron. 17, 14. וְהַעֲמַדְתִּיהוּ בְּבֵיתִי	LXX. *καὶ πιστώσω αὐτὸν ἐν οἴκῳ μου.*
Dial. c. Tr. c. 133. p. 225. (p. 362. D.): *καὶ τὴν τρίβον τῶν ὁδῶν ὑμῶν ταράσσουσιν.*	Jeſ. 3, 12. וְדֶרֶךְ אֹרְחֹתֶיךָ בִּלָּעוּ	*τὴν τρίβον τῶν ποδῶν ὑμῶν ταράσσουσιν.*

[1] Grabe de variis vitiis LXX. interpretum versioni ante Origenis aevum illatis. (Oxon. 1710.) p. 28. sq.

Dial. c. Tr. c. 121. p. 214. (p. 350. C.): τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν.	Jes. 49, 6. וְנָתַתִּיךָ לְאוֹר גּוֹיִם	LXX. ἰδού, δέδωκά σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν.
Dial. c. Tr. c. 27. p. 125. (p. 244. B.): οὐκ ἄρῃς τὸν πόδα σου ἐπ᾽ ἔργον οὐδὲ μὴ λαλήσῃς λόγον ἐκ τοῦ στόματός σου.	Jes. 58, 13. וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר	οὐκ ἀρεῖς τὸν πόδα σου ἐπ᾽ ἔργῳ οὐδὲ λαλήσεις λόγον ἐν ὀργῇ ἐκ τοῦ στόματός σου.
Dial. c. Tr. c. 22. p. 121. (p. 239. A.): ἀπόστησον ἀπ᾽ ἐμοῦ πλῆθος ᾠδῶν σου.	Amos 5, 23. הָסֵר מֵעָלַי הֲמוֹן שִׁירֶיךָ	μετάστησον ἀπ᾽ ἐμοῦ ἦχον ᾠδῶν σου.
Dial. c. Tr. c. 22. p. 121. (p. 239. C.): οἱ πίνοντες ἐν φιάλαις οἶνον.	Amos 6, 6. הַשֹּׁתִים בְּמִזְרְקֵי יָיִן	οἱ πίνοντες τὸν διϋλισμένον οἶνον.
Dial. c. Tr. c. 109. p. 202. (p. 336. A.): καὶ ἔσται ἐπ᾽ ἐσχάτου ἡμερῶν ἐμφανὲς τὸ ὄρος κυρίου, ἕτοιμον ἐπ᾽ ἄκρου τῶν ὀρέων· ἐπηρμένον αὐτὸ ὑπὲρ τοὺς βουνούς· καὶ ποταμὸν θήσονται ἐπ᾽ αὐτῷ λαοί.	Mich. 4. 1. וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים יִהְיֶה הַר בֵּית־יְהוָה נָכוֹן בְּרֹאשׁ הֶהָרִים וְנִשָּׂא הוּא מִגְּבָעוֹת וְנָהֲרוּ עָלָיו עַמִּים	καὶ ἔσται ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐμφανὲς τὸ ὄρος τοῦ κυρίου, ἕτοιμον ἐπὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὀρέων καὶ μετεωρισθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν· καὶ σπεύσουσι πρὸς αὐτὸ λαοί.

Dial. c. Tr. c. 109. p. 203. (p. 336. B.): *ὅτι πάντες οἱ λαοὶ πορεύσονται ἐν ὀνόματι θεῶν αὐτῶν.*	Mich. 4, 5. כִּי כָל־הָעַמִּים יֵלְכוּ אִישׁ בְּשֵׁם אֱלֹהָיו	LXX. *ὅτι πάντες οἱ λαοὶ πορεύσονται ἕκαστος τὴν ὁδὸν αὐτοῦ.*
Dial. c. Tr. c. 26. p. 125. (p. 243. E.): *πλήρης καταπεπατημένης· ληνὸν ἐπάτησα μονώτατος καὶ τῶν ἐθνῶν οὐκ ἔστιν ἀνὴρ μετ' ἐμοῦ.*	Jes. 63, 3. פּוּרָה דָרַכְתִּי לְבַדִּי וּמֵעַמִּים אֵין־אִישׁ אִתִּי	*πλήρης καταπεπατημένης, καὶ τῶν ἐθνῶν οὐκ ἔστιν ἀνὴρ μετ' αὐτοῦ.*
Dial. c. Tr. c. 22. p. 121. (p. 239. B.): *οὐαὶ οἱ κατασπαταλῶντες Σιὼν καὶ τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ τὸ ὄρος Σαμαρείας, οἱ ὠνομασμένοι ἐπὶ τοῖς ἀρχηγοῖς ἀπετρύγησαν ἀρχὰς ἐθνῶν.*	Amos 6, 1. הוֹי הַשַּׁאֲנַנִּים בְּצִיּוֹן וְהַבֹּטְחִים בְּהַר שֹׁמְרוֹן נְקֻבֵי רֵאשִׁית הַגּוֹיִם	*οὐαὶ τοῖς ἐξουθενοῦσι Σιὼν καὶ τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ τῷ ὄρος Σαμαρείας - ἀπετρύγησαν ἀρχὰς ἐθνῶν.*
Dial. c. Tr. c. 22. p. 121. (p. 239. B.): *διάβητε πάντες εἰς Χαλάνην καὶ ἴδετε.*	Amos 6, 2. עִבְרוּ כַלְנֵה וּרְאוּ	*διάβητε πάντες καὶ ἴδετε.*

Nimmt man dazu, daß Justin in Palästina geboren wurde und somit vielfache Gelegenheit hatte, sich hebräische Sprachkenntnisse zu erwerben, und bedenkt man endlich, wie es ihm die spätere Polemik gegen die Juden dem Anscheine nach fast zur gebieterischen Nothwendigkeit machen mußte, die Grundsprache der heiligen Bücher, welche beinahe ausschließlich die Waffen

zum Kampfe lieferten, verſtehn zu lernen; ſo ſcheint die Annahme in der That vollkommen begründet, daß Juſtin hebräiſche Sprachkenntniſſe beſeſſen habe. Indeß mehr als ein blendender Schein iſt dieſe Annahme denn doch nicht. Die dafür angeführten Gründe neutraliſiren ſich theils durch ſich ſelber, theils werden ſie von andern Gründen entkräftet. Die paläſtiniſche Herkunft Juſtin's kann ſchon darum Nichts beweiſen, weil ja das althebräiſche Idiom längſt vor Chriſti Geburt im Volksleben ausgeſtorben war und nur noch im Munde der Gelehrten fortlebte. Selbſt die Kenntniß des ſyro-chaldäiſchen Dialektes war für einen Paläſtinenſer des zweiten Jahrhunderts n. Chr. nicht mehr unumgänglich nöthig, weil ſchon um die Zeit Chriſti und der Apoſtel die griechiſche Sprache ſo mächtig in Paläſtina eingedrungen war, daß ſie ſelbſt im gewöhnlichen Volksverkehre ebenſo gut, als das vaterländiſche Idiom verſtanden und gebraucht wurde [1]; nicht zu gedenken, daß in Flavia Neapolis vorzugsweiſe griechiſche Sitte und Rede herrſchte. Auch in ſei-

[1]) Was Cicero pro Arch. c. 10., Seneca consol. ad Helv. c. 6., Tacitus de orat. c. 29., Juvenal. satyr. 6, 185. sqq., Martial. epigramm. 14, 58., Hieronym. praef. in libr. 2. comment. in ep. ad Galat. T. IX. p. 136. und Epiphan. adv. haer. 66, 13. T. I. p. 629. von der weiten Verbreitung der griechiſchen Sprache im Allgemeinen ſagen, das gilt in ſpecieller Beziehung auch von Paläſtina. Beſonders ſeit der Zeit Herodis des Großen wurde das Griechiſche daſelbſt faſt herrſchend. Das Land wurde mit griechiſchen Pflanzſtädten gleichſam überſäet, der erweiterte Verkehr nach außen führte täglich mehr und mehr griechiſch Redende hinein und namentlich für die Römer vermittelte (feierliche Staatsakte abgerechnet) das Griechiſche den Verkehr mit den Juden. Zahlreiche Thatſachen bei Joſephus und im N. T. beweiſen dieſes auf das evidenteſte. Vgl. beſonders Joseph. antiquit. Jud. 14, 4, 4. T. III. p. 209. 14, 10, 2. sq. p. 228. sq. 14, 12, 5. p. 248. 19, 6, 3. T. IV. p. 229. de vit. c. 12. T. V. p. 13. bell. Jud. 2, 13, 7. T. V. p. 232. 2, 14, 4. p. 234. 2, 18, 1. p. 259. 3, 3, 5. p. 293. 3, 9, 1. p. 330. 6, 2, 4. T. VI. p. 83. 7, 8, 7. p. 159. u. a. m. Aus dem N. T. vgl. Luk. 23, 38. Joh. 19, 20. Apoſtelg. 6, 1. 9. 11, 29. 26, 14., vorzüglich Apoſtelg. 21, 40-22, 2. — Hug Einleitung in das N. T. (3te Aufl.) II. S. 31–56. Schleker Verſuch einer Widerlegung der hauptſächlichſten Einwürfe gegen die Aechtheit des Evangeliums Johannis (Roſtock 1802.) S. 56. ff. Wiſemann horae Syriacae (Rom. 1828.) I. p. 70. sqq. Credner

ner Polemik gegen die Juden konnte Justin das Bedürfniß hebräischer Sprachgelehrsamkeit nicht sehr fühlen, weil er es theils meist mit außerpalästinischen, griechisch redenden Juden zu thun hatte, welche selbst eine griechische Uebersetzung des A. T. gebrauchten, theils weil er von der Ansicht ausging, daß die Uebersetzung der LXX. eine wörtlich treue Kopie des hebräischen Originales sei [1] — eine Ansicht, die sich aus seinem Glauben an die wunderbare Entstehung der Uebersetzung nothwendig ergab. Was weiter die alttestamentlichen Citate betrifft, welche gegen die heutige LXX. mit dem hebräischen Texte stimmen, so haben diese nur unter der Voraussetzung eine Beweiskraft, daß Justin selbst die Vergleichung der LXX. mit dem hebräischen Texte angestellt und jene aus diesem berichtigt habe. Diese Voraussetzung ist aber völlig irrig. Denn hätte Justin so viel Hebräisch verstanden, daß ihm eine Vergleichung der LXX. mit dem hebräischen Grundtexte des A. T. möglich gewesen wäre, und hätte er diese Vergleichung persönlich wirklich vorgenommen: wie wollte man sich den Umstand erklären, daß er sich nichtsdestoweniger nur in sehr vereinzelten, noch dazu meist unbedeutenden Stellen dem hebräischen Texte gegen die LXX. anschließt und in den bei weitem meisten Citaten die Lesarten der LXX., selbst wenn deren Abweichungen vom hebräischen Texte bedeutend und an sich ganz willkürlich und irrig sind, festhält, ja sogar auf solche abweichende Lesarten wichtige Schlüsse baut, wie dial. c. Tr. c. 99. p. 195. (p. 326. B.), wo er bei dem Citate Ps. 22, 2. der Lesart der LXX.: *καὶ οὐκ εἰς ἄνοιαν ἐμοί* gegen das Hebräische: וְלֹא דוּמִיָּה לִי folgt und dazu die Bemerkung macht: *ἵνα μή τις λέγῃ, ἠγνόει οὖν (ὁ Ἰησοῦς), ὅτι*

Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften I. S. 374. ff. Schulz die Geistesgaben der ersten Christen (Bresl. 1836.) S. 80. ff.

[1] Dial. c. Tryph. c. 68. p. 166. (p. 294. A. B.): *οὐχὶ .... δυσωπήσω ὑμᾶς μὴ πείθεσθαι τοῖς διδασκάλοις ὑμῶν, οἵ τινες τολμῶσι λέγειν, τὴν ἐξήγησιν, ἣν ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα ..., μὴ εἶναι ἔν τισιν ἀληθῆ; Ἃ γὰρ ἂν διαῤῥήδην ἐν ταῖς γραφαῖς φαίνονται ἐλέγχοντα αὐτῶν τὴν ἀνόητον καὶ φίλαυτον γνώμην, ταῦτα τολμῶσι λέγειν, μὴ οὕτω γεγράφθαι.* Vgl. Zastrau de Justin. Mart. bibl. stud. I. p. 9. sqq. 27.

μέλλει πάσχειν, ἐπάγει ἐν τῷ ψαλμῷ εὐθύς· καὶ οὐκ εἰς ἄνοιαν ἐμοί? Der wahre Grund der Erſcheinung, daß die Lesarten der altteſtamentlichen Citate Juſtin's zuweilen mit dem hebräiſchen Texte gegen die heutige LXX. ſtimmen, ſo wie auch der andern Erſcheinung, daß ſich in dieſen Citaten neben der Lesart der LXX. mitunter noch eine zweite, wörtlichere Uebertragung aus dem Hebräiſchen findet, liegt vielmehr theils darin, daß ein Leſer oder Abſchreiber der Schriften Juſtin's die betreffenden, dem hebräiſchen Texte entſprechenden Lesarten, welche er gerade im Gedächtniſſe hatte, am Rande bemerkte, von wo ſie dann ſpäter in den Text kamen [1], theils und hauptſächlich darin, daß Juſtin ſelbſt ein Exemplar der LXX. benutzte, welches einerſeits noch manche der urſprünglichen und dem hebräiſchen Texte adäquaten Lesarten der LXX., die ſpäter verloren gingen, bewahrte, andererſeits eine fragmentariſche Ueberarbeitung nach dem Hebräiſchen erfahren hatte [2], ſo zwar, daß die

---

[1] Eine ganz analoge Erſcheinung bieten die Schriften des Philo. Dieſer gelehrte Jude beſaß bekanntlich keine Kenntniß der hebräiſchen Sprache. Gleichwohl enthält das Citat 1 Moſ. 9, 25. (de sobriet. c. 7. T. II. p. 239.) neben der Lesart der LXX. καὶ οἰκέτης auch noch die andere, den hebräiſchen Worten עֶבֶד עֲבָדִים angepaßte Ueberſetzung: δοῦλος δούλων. Wie erklärt ſich dieſes? Die Worte δοῦλος δούλων ſind Nichts mehr und Nichts weniger als eine Randgloſſe, die ſich allmählig in den Text einſchlich, ohne die urſprüngliche Lesart der LXX. zu verdrängen. Vgl. Amersfoordt de variis lectionibus Holmes. locorum quorundam Pentateuch. Mosaici (Lugd. Bat. 1815.) p. 94.

[2] Nach Cappellus (crit. sacra Par. 1650. p. 526. sq.) hatte Juſtin die Lesarten ſeiner Citate, welche ſich von dem Texte der LXX. entfernen und an den hebräiſchen Grundtext anſchließen, unter den Randgloſſen ſeines Exemplares der LXX. vorgefunden und von daher in den Text ſeiner Citate aufgenommen. Mit Recht hat ſich aber Credner (Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften II. S. 129., vgl. S. 230. 245. 284. 289. 298.) wegen der Zuverſicht, mit welcher Juſtin überall von der Authentie ſeines Textes der LXX. ſpricht, dahin erklärt, daß die Berichtigungen der LXX. nach dem Hebräiſchen in dem von Juſtin gebrauchten Exemplare der LXX. bereits in den Text aufgenommen geweſen ſeien. Ganz unzuläſſig iſt die Annahme Stroth's (Beiträge zur Kritik über die LXX. in Eichhorn's Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Litteratur II. S. 84.), daß ſich Juſtin

vorgenommenen Berichtigungen von ihrem Urheber zunächst auf den Rand der LXX. gesetzt, später aber von Andern, namentlich Abschreibern, in den Text aufgenommen worden waren, wobei es sich traf, daß neben der neuen, nach dem Hebräischen gebildeten Lesart die alte, eigentliche Lesart der LXX. stehn blieb. Die Etymologieen hebräischer Wörter endlich, welche Justin gibt, sind ganz indifferent; sie beweisen weder für noch gegen seine Kenntniß des Hebräischen [1]). Denn auch bei vorhandener hebräischer Sprachkenntniß konnte Justin eine schlechte Etymologie liefern, und umgekehrt auch ohne diese Kenntniß eine (vielleicht traditionelle) Vorstellung über die Zusammensetzung eines hebräischen Wortes gewinnen. Sein häufiger Umgang mit den Juden mußte ihm ja Gelegenheit genug bieten, sein Wissen mit derartigen etymologischen Notizen zu bereichern. Alle Gründe, durch welche man die Bekanntschaft Justin's mit der hebräischen Sprache zu erweisen gesucht hat, fallen demnach in sich selber zusammen. Dagegen zeugen folgende Momente unwidersprechlich für seine völlige Unbekanntschaft mit dieser

bei seinen Citaten aus den kleinen Propheten nicht der gewöhnlichen Uebersetzung der LXX., sondern einer andern Version bedient habe, deren eigenthümlicher Charakter ein näheres Anschließen an den hebräischen Text gewesen sei. Denn erstens findet sich in den Schriften Justin's auch nicht die leiseste Spur von dem Gebrauche einer solchen Uebersetzung; ferner würde ein bewußtes, freiwilliges Abgehn von dem Texte der LXX. für Justin bei seinem Glauben an den göttlichen Ursprung derselben ohne innern Widerspruch nicht möglich gewesen sein; endlich konnte derselbe nicht einmal ein Bedürfniß nach einer neuen Uebersetzung fühlen, weil er von der häufigen Verschiedenheit des Textes der LXX. von dem hebräischen Originale gar keine Ahnung hatte und es darum für eine Frechheit erklärte, die LXX. der Unrichtigkeit anzuklagen: dial. c. Tryph. c. 84. p. 181. (p. 310. C.): *ὑμεῖς καὶ ἐν τούτοις παραγράφειν τὰς ἐξηγήσεις, ἃς ἐξηγήσαντο οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν . . ., τολμᾶτε λέγοντες, μὴ ἔχειν τὴν γραφήν, ὡς ἐκεῖνοι ἐξηγήσαντο.* Vgl. c. 68. p. 166. (p. 294. A. B.)

[1]) Es ist daher willkürlich, wenn Cave (scriptt. eccles. hist. litter. p. 37.), Ittig (hist. eccles. secundi a Ch. n. secul. sel. capp. p. 212.), Walch (biblioth. patrist. ed. Danz. p. 704.), Zastrau (de Just. Mart. bibl. stud. I. p. 14. sq.) und Andere dem Justin bloß auf Grund seiner ungeschickten Etymologieen die Kenntniß der hebräischen Sprache absprechen.

Sprache. Die Bemerkung, welche der Apologet bei Gelegenheit der typiſchen Beziehung des 22ſten Pſalms auf Chriſtum in Betreff des V. 14. macht: dial. c. Tr. c. 103. p. 198. (p. 331. A.): *λέοντα τὸν ὠρυόμενον ἐπ' αὐτὸν ἔλεγε τὸν διάβολον· ὃν Μωσῆς μὲν ὄφιν καλεῖ, ἐν δὲ τῷ Ἰὼβ καὶ τῷ Ζαχαρίᾳ διάβολος κέκληται καὶ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ σατανᾶς προσηγόρευται, ὄνομα ἀπὸ τῆς πράξεως, ἧς ἔπραξε, σύνθετον κτησάμενον αὐτὸν μηνύων* [1] — konnte nur von einem Manne ausgehn, welcher das A. T. niemals im Grundtexte geleſen hatte. Denn nicht bloß Jeſus gebraucht die Bezeichnung *σατανᾶς*, ſondern auch der hebräiſche Text des Hiob und Zacharias hat den Ausdruck: שָׂטָן, welchen die LXX. mit *διάβολος* übertragen; vgl. Hiob 1, 6. f. 2, 1. ff. Zach. 3, 1. f. Beſonders gewichtvoll ſind aber diejenigen Stellen des Dialogs mit Tryphon, in welchen Differenzen zwiſchen dem Texte der von Juſtin gebrauchten LXX. und dem Kodex ſeines jüdiſchen Gegners zur Sprache kommen. Hier erledigt der Märtyrer die Streitfrage niemals auf kritiſchem Wege durch Rekurs an den hebräiſchen Text; ja er thut dieſes ſelbſt dann nicht, wenn ſein jüdiſcher Gegner die LXX. offenbarer Unrichtigkeit anklagt. Er führt vielmehr ſeine Sache lediglich mit Waffen aus der Rüſtkammer der Philoſophie und Exegeſe und geſteht dabei entweder ſtillſchweigend ſeiner LXX. den Vorzug ausſchließlicher Richtigkeit zu [2] oder klagt auch ohne Weiteres die Gegner der Verfäl-

---

[1]) Vgl. coh. ad Gr. c. 28. p. 28. (p. 28. B.): *τοῦ ἐχθροῦ τῆς ἀνθρωπότητος, ὃν διάβολον αἱ θεῖαι γραφαὶ καλοῦσιν.*

[2]) Dial. c. Tr. c. 120. p. 213. (p. 348. D.): *δυνατὸν ἦν μοι . . . . . μάχεσθαι πρὸς ὑμᾶς περὶ τῆς λέξεως, ἣν ὑμεῖς ἐξηγεῖσθε, λέγοντες εἰρῆσθαι, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ* (1 Moſ. 49, 10.)· *ἐπειδὴ οὐχ οὕτως ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα, ἀλλ'· ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται. Ἐπεὶ δὲ τὰ ἀκόλουθα μηνύει, ὅτι περὶ Χριστοῦ εἴρηται . . . . , οὐ περὶ τοῦ λεξειδίου συζητῆσαι ὑμῖν ἔρχομαι.* — c. 43. p. 139. (p. 262. C.): *ἐπεὶ ὑμεῖς καὶ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν τολμᾶτε λέγειν, μηδὲ εἰρῆσθαι ἐν τῇ προφητείᾳ τοῦ Ἡσαΐου* (Jeſ. 7, 14.)· *ἰδού, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει, ἀλλ' ἰδού, ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ ἐξηγεῖσθε τὴν προφητείαν ὡς εἰς Ἐζεκίαν τὸν γενόμενον ὑμῶν βασιλέα, πειράσομαι καὶ ἐν τούτῳ παθ' ὑμῶν βραχέα ἐξηγήσασθαι καὶ ἀποδεῖξαι εἰς τοῦ-*

ſchung der urſprünglichen Lesart [1], ja des Wegſchneidens ganzer Abſchnitte aus der Schrift an [2]. Aus dieſem abſichtlichen Verlaſſen des kritiſchen Geſichtspunktes [3], aus dieſem gänzlichen Stillſchweigen über den hebräiſchen Grundtext des A. T. bei Fragen, wo die Nothwendigkeit einer Bezugnahme auf denſelben ſo klar vorlag, ergibt ſich der Schluß mit Evidenz, daß Juſtin der hebräiſchen Sprache durchaus unkundig geweſen ſein müſſe. Denn wenn z. B. Tryphon dial. c. Tr. c. 67. p. 163. (p.

τον εἰρῆσθαι .... Χριστόν. Vgl. c. 124. p. 217. (p. 353. D.) c. 131. p. 223. (p. 360. B.) c. 137. p. 228. (p. 367. A.) In Bezug auf die erſte Stelle ſtehe hier noch die Bemerkung, daß Juſtin dial. c. Tr. c. 52. p. 148. (p. 271. D.) ſelber die Lesart τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ feſthält, und es dürfte dieſelbe wohl auch die urſprüngliche Lesart der LXX. ſein. Vgl. Grabe's Anmerkungen über 1 Moſ. 49., mitgetheilt von Bruns in Eichhorn's Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Litteratur IV. S. 20. f., Michaelis orientaliſche und exegetiſche Bibliothek IX. S. 217., Amersfoordt de variis lectt. Holmes. p. 99., Credner Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften II. S. 52.

[1]) Dial. c. Tr. c. 84. p. 181. (p. 310. C.): ὑμεῖς καὶ ἐν τούτοις (Jeſ. 7, 14.) παραγράφειν τὰς ἐξηγήσεις, ἃς ἐξηγήσαντο οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ..., τολμᾶτε λέγοντες, μὴ ἔχειν τὴν γραφήν, ὡς ἐκεῖνοι ἐξηγήσαντο. Vgl. c. 68. p. 166. (p. 294. A. B.)

[2]) Dial. c. Tr. c. 71. p. 169. (p. 297. B.): ἀλλ' οὐχὶ τοῖς διδασκάλοις ὑμῶν πείθομαι, μὴ συντεθειμένοις καλῶς ἐξηγεῖσθαι τὰ ὑπὸ τῶν παρὰ Πτολεμαίῳ τῷ Αἰγυπτίων γενομένῳ βασιλεῖ ἑβδομήκοντα πρεσβυτέρων· ἀλλ' αὐτοὶ ἐξηγεῖσθαι πειρῶνται· καὶ ὅτι πολλὰς γραφὰς τέλεον περιεῖλον ἀπὸ τῶν ἐξηγήσεων τῶν γεγενημένων ὑπὸ τῶν παρὰ Πτολεμαίῳ γεγενημένων πρεσβυτέρων, ἐξ ὧν διαῤῥήδην οὗτος αὐτὸς ὁ σταυρωθείς, ὅτι θεὸς καὶ ἄνθρωπος καὶ σταυρούμενος καὶ ἀποθνήσκων κεκηρυγμένος ἀποδείκνυται, εἰδέναι ὑμᾶς βούλομαι. Vgl. c. 72. sq. p. 169. sq. (p. 297. D.) c. 120. p. 213. (p. 349. A.) Ueber das Grundloſe dieſer Beſchuldigung ſ. Nitzsch de testamentis duodecim patriarcharum p. 10.

[3]) Am deutlichſten tritt dieſe verlegene Abſichtlichkeit in der Frage an Tryphon hervor: dial. c. Tr. c. 68. p. 166. (p. 294. A.): ἐὰν ἀποδείξω, τὴν προφητείαν ταύτην (Jeſ. 7, 14.) τοῦ Ἡσαΐου εἰς τοῦτον τὸν ἡμέτερον Χριστὸν εἰρημένην, ἀλλ' οὐκ εἰς τὸν Ἐζεκίαν, ὡς φατὲ ὑμεῖς, οὐχὶ καὶ ἐν τούτῳ δυσωπήσω ὑμᾶς μὴ πείθεσθαι τοῖς διδασκάλοις ὑμῶν, οἵ τινες τολμῶσι λέγειν, τὴν ἐξήγησιν, ἣν ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα ....., μὴ εἶναι ἐν τισιν ἀληθῆ; — c. 84. p. 181. (p. 310. C.) c. 131. p. 223. (p. 360. B.)

291. A.) den Einwand erhebt: ἡ γραφὴ οὐκ ἔχει· ἰδού, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, ἀλλ' ἰδού, ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν: ſo lag in dieſen Worten eine ſo unmittelbare Aufforderung an Juſtin, den Grundtext des A. T. zu vergleichen, daß dieſe Vergleichung eben nur bei gänzlicher Unkenntniß des hebräiſchen Idioms unterlaſſen werden konnte.

Die gelehrte Forſchung Juſtin's muß demnach eine unvollſtändige und lückenhafte genannt werden, ſelbſt wenn man die beſchränkten Mittel des zweiten Jahrhunderts und die perſönlichen Lebensverhältniſſe des Märtyrers in Anſchlag bringt. Aber nicht bloß unvollſtändig, ſondern theilweiſe auch unkritiſch war dieſelbe. Wie das geſammte kirchliche Alterthum überhaupt, ſo nahm auch Juſtin ohne ſorgfältige Prüfung Vieles als unzweifelhafte Wahrheit auf, was den Stempel der Unwahrſcheinlichkeit, ja relativen Unmöglichkeit ziemlich offen an ſeiner Stirn trug; er ließ ſich in ſeinen Unterſuchungen von ſeiner Subjektivität zuweilen in dem Grade beherrſchen, daß ihm die Unbefangenheit des Urtheils völlig verloren ging; ja er überließ ſich bei chronologiſchen und hiſtoriſchen Punkten mitunter einer Flüchtigkeit, welche die auffallendſten Irrthümer zur Folge hatte. Um von den Letztern zuerſt zu ſprechen, ſo macht er z. B. den Prieſter Jethro, welcher nach 2 Moſ. 2, 21. ff. Schwiegervater des Moſes war, auch zu deſſen Oheim von mütterlicher Seite [1]; ſo läßt er zur Zeit der egyptiſchen Ptolemäer in Jeruſalem einen König Herodes herrſchen [2]; ſo bezeichnet er den Ethnarchen Archelaus ohne alle Einſchränkung als den Regierungsnachfolger

---

1) Apol. 1, 62. p. 80.(p. 95. B.). Nicht unwahrſcheinlich iſt die Vermuthung Thirlbi's, daß dieſer Angabe Juſtin's wohl eine Verwechſelung des Moſes mit Jakob zu Grunde liegen möge. Denn auch Jakob hatte eine Theophanie, als er die Schafe ſeines Schwiegervaters hütete, und der Schwiegervater Jakob's war zugleich auch ſein Oheim von mütterlicher Seite.

2) Apol. 1, 31. p. 62. (p. 72. C.). Der Verſuch von Nourry (apparatus ad bibliothecam maximam I. p. 394.), Grabe (in der Note zu d. St.) und Tzſchirner (Geſchichte der Apologetik I. S. 112.), dieſen Anachronismus von Juſtin abzuwälzen, iſt durchaus verfehlt.

Herodis des Großen, macht, indem er von der Amtsentsetzung des Archelaus und der unmittelbaren Besitznahme seines Gebietes durch die Römer gar Nichts zu wissen scheint, den Tetrarchen Herodes Antipas wieder zum Nachfolger des Archelaus und legt dem Vierfürsten sogar den Königstitel bei [1].

In Bezug auf den erstern Punkt ist bemerkenswerth, daß Justin die sibyllinischen Bücher, ungeachtet er von ihnen selber bemerkt, daß sie die speciellsten Weissagungen auf Christus enthielten [2], dennoch ohne die entfernteste Ahnung ihrer Verfälschung aufnimmt [3] und daß er sich ebenso der alten Dichterwerke eines Orpheus und Sophokles mit allen den Interpolationen, vermittelst deren ein übel angebrachter christlicher Eifer christliche Ideen und Lehrsätze in dieselben hineingetragen hatte, bedient, ja Versuche macht, den Widerspruch, welchen diese christlichen Einschiebsel zu den stehn gebliebenen heidnischen Ansichten der interpolirten Werke bildeten [4], zu lösen, ohne daß er nur im mindesten an die Unächtheit dieser Einschiebsel dächte. Zu erinnern ist ferner an die gläubige Zuversicht, mit welcher Justin die Sage von der kumäischen Sibylle, welche er für die Urheberin der sibyllinischen Bücher hält, nacherzählt [5]. Er bemerkt

---

[1] Dial. c. Tr. c. 103. p. 198. (p. 330. C. D. 331. A.) — Epiphanius macht den Herodes Antipas nicht bloß zum Regierungsnachfolger, sondern sogar zum Sohne des Archelaus. Vgl. adv. haeres. 1. T. I. p. 48. haeres. 3, 78, 9. p. 1041.

[2] Coh. ad Graec. c. 38. p. 35. (p. 37. A.): *τῇ Σιβύλλῃ .... περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μελλούσης ἔσεσθαι παρουσίας καὶ περὶ πάντων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γίνεσθαι μελλόντων σαφῶς καὶ φανερῶς προαναφωνούσῃ.*

[3] Die Heiden hatten diese Verfälschung schon frühzeitig erkannt und versäumten nicht, sie den Christen nachdrücklich vorzuhalten. Schon Celsus machte den Christen diesen Vorwurf. Origen. c. Cels. 7, 53. T. I. p. 732.: *ὑμεῖς κἂν Σίβυλλαν, ἤ τινες ὑμῶν, εἰκότως ἂν μᾶλλον προεστήσασθε ὡς τοῦ θεοῦ παῖδα· νῦν δὲ παρεγγράφειν μὲν εἰς τὰ ἐκείνης πολλὰ καὶ βλάσφημα εἰκῇ δύνασθε.* Vgl. Lactant. institutt. divin. 4, 15.: his testimoniis quidam victi, solent eo confugere, ut ajant, non esse illa carmina Sibyllina, sed a nostris conficta atque composita.

[4] Coh. ad Graec. c. 15. p. 18. (p. 15. B. C.)

[5] Coh. ad Graec. c. 37. p. 38. sq. (p. 34. E. 35.) c. 16. p. 19.

treuherzig, dieſelbe werde für die Tochter des chaldäiſchen Geſchichtsſchreibers Beroſus gehalten und ſei aus Babylon nach Kampanien gekommen. Zu Kumä habe ſie in einem aus Einem Steine gehauenen, palaſtähnlichen Gebäude gewohnt und in dem innerſten Gemache deſſelben, auf einem erhabenen Throne ſitzend, jedesmal nach vorausgegangenen Waſchungen ihre Sprüche ertheilt. Ihre Ueberbleibſel würden daſelbſt in einem ehernen, linſenförmigen Kaſten noch immer aufbewahrt. Selbſt Plato und Ariſtophanes hätten die Sibylle gekannt. Die Orakel derſelben ſtammten aus wirklicher göttlicher Inſpiration. Weil aber die Sibylle außerhalb des Zuſtandes der Inſpiration keine Erinnerung an die in den Augenblicken der Exſtaſe gegebenen Ausſprüche zurückbehalten und weil unkundige Prieſter die ertheilten Orakel nicht immer genau aufgefaßt und niedergeſchrieben hätten, ſo ſei es geſchehn, daß ihren Orakeln zuweilen die rhythmiſche Genauigkeit abginge. Zur Beglaubigung aller dieſer Nachrichten beruft ſich Juſtin theils auf ſeine Autopſie, welche er durch eine perſönliche Anweſenheit zu Kumä gewonnen, theils auf die Auktorität der Führer, welche ihm die kumäiſchen Merkwürdigkeiten erläutert hätten. Dabei kommt es ihm nicht im mindeſten in den Sinn, zu fragen, in wie weit wohl frommer Aberglaube oder eigennütziger Betrug bei dieſen Verſicherungen ſein Spiel gehabt haben möchte, ſondern er nimmt ohne alles Bedenken buchſtäblich an, was man ihm zeigt und berichtet. Dieſelbe unkritiſche Leichtgläubigkeit tritt auch in ſeiner Erzählung der bekannten abentheuerlichen Entſtehungsgeſchichte der LXX. hervor [1]). Er verſichert die Griechen alles Ernſtes, daß

(p. 16. D.) c. 38. p. 35. (p. 36. E.) — Lactant. institutt. divin. 1, 6. de ira dei c. 23.

[1]) Coh. ad Graec. c. 13. p. 16. sq. (p. 13. sq.), vgl. apol. 1, 31. p. 62. (p. 72. C. D.). Dieſen gutmüthigen Glauben in Betreff des Urſprunges der LXX. theilten freilich auch andere Väter, ſo Iren. adv. haeres. 3, 25. p. 215. sq., Tertull. apolog. c. 18. T. V. p. 38. sq., Clem. strom. 1, 22, 148. sq. T. II. p. 99. sq., Cyrill. cateches. 6, 14. p. 96. (ed. Touttée. Par. 1720.), Hilar. enarrat. in psalm. 2. p. 194. sq., Euseb. praepar. evangel. 8, 1. sqq. p. 349. sqq., Epiphan. de ponderib. et mensur. c. 3. 6. 9–11. T. II. p. 161. 163. 166. sqq., Augustin. de doctrin. christian. 2, 15.

ſich der egyptiſche König Ptolemäus, um ſeine neu angelegte Bibliothek in Alexandria auch mit den litterariſchen Schätzen der Juden zu bereichern, Abſchriften des A. T. und mit dieſen zugleich ſiebzig ſowohl der griechiſchen als hebräiſchen Sprache kundige Männer, welche das hebräiſche Original in die griechiſche Sprache übertragen ſollten, aus Jeruſalem habe kommen laſſen. Sogleich nach ihrer Ankunft ſeien die ſiebzig Dolmetſcher, damit ſie ganz ungeſtört arbeiten und die Uebertragung in möglichſt kurzer Zeit vollenden könnten, nach der ſieben Stadien von Alexandria entfernten Inſel Pharos übergeſetzt und in ſiebzig eigends dazu erbauten Zellen einzeln eingeſchloſſen worden [1]). Dieſe Vereinzelung, welche nach dem gemeſſenen Befehle des Ptolemäus ſo ſtreng durchgeführt worden ſei, daß die Ueberſetzer auch nicht Ein Wort hätten mit einander ſprechen können, habe zum Zwecke gehabt, ein ſicheres Urtheil über die Richtigkeit und Genauigkeit der beabſichtigten Ueberſetzung zu gewinnen. Nach Vollendung der Arbeit habe Ptolemäus die einzelnen Uebertragungen vergleichen laſſen und das wunderbare Ergebniß gefunden, daß die Ueberſetzungen ſammt und ſonders bis auf den Buchſtaben übereinſtimmten. Ptolemäus, erſtaunt und überzeugt, daß die Ueberſetzer unter dem beſondern Einfluſſe des göttlichen Geiſtes geſchrieben haben müßten, habe dieſelben darauf in aller Weiſe geehrt und, mit koſtbaren Geſchenken reich beladen, in ihr Vaterland entlaſſen, die Bücher aber wie göttliche Schriften gehalten und in ſeiner Bibliothek aufgeſtellt. Am Schluſſe dieſer Erzählung verwahrt ſich Juſtin ausdrücklich gegen

T. III. p. 9. de civit. dei 18, 42. T. V. p. 695. — Eichhorn über die Quellen, aus denen die verſchiedenen Erzählungen von der Entſtehung der alexandriniſchen Ueberſetzung gefloſſen ſind in: Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Litteratur I. S. 266. ff.

1) Sarkaſtiſch bemerkt Hieronymus (praef. in pentateuch. Opp. T. III. p. 10.) in Betreff dieſes Zuges der Sage: nescio quis primus autor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo exstruxerit, quibus divisi eadem scriptitarint, cum Aristeas ejusdem Ptolemaei ὑπερασπιστής et multo post tempore Josephus nihil tale retulerint, sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud est esse interpretem. Ibi spiritus ventura praedicit, hic eruditio et verborum copia ea, quae intelligit, transfert.

die Vorausſetzung, daß dieſelbe Nichts als ein Mythus oder eine gemachte Geſchichte ſei [1]). Er verſichert zu dieſem Behufe, daß er mit eigenen Augen die Ruinen der ſiebzig Zellen auf der Inſel Pharos geſehn, daß der gegebene Bericht die mündlichen Zeugniſſe der daſigen Bewohner zur unmittelbaren Quelle habe und außerdem durch die entſprechenden Darſtellungen bewährter Schriftſteller, des Philo und Joſephus [2]), beſtätigt werde. Kein Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Sage findet bei ihm Raum. Gerade um ihrer abentheuerlichen und paradoxen Geſtalt willen empfiehlt ſie ſich ihm in vorzüglichem Grade. Auch ſonſt hatte die Wunderſucht, von welcher Juſtin, wie ſein ganzes Zeitalter, beherrſcht wurde, zur Folge, daß er ohne kritiſche Sichtung die unnatürlichſten Sagen als wahre Geſchichte aufnahm, ſobald ſie ſeinem chriſtlichen Intereſſe dienten. So erzählt er nicht nur, mit buchſtäblicher Auffaſſung von 5 Moſ. 8, 4. 29, 5., daß den Iſraeliten während ihres vierzigjährigen Zuges durch die Wüſte weder die Riemen an den Sandalen jemals geriſſen noch auch die Sandalen ſelbſt alt geworden wären noch auch die Kleider ſich abgetragen hätten: ſondern er fügt auch noch die jüdiſche Fabel hinzu, daß die Kleider mit den jüngern Iſraeliten zugleich gewachſen wären [3]). Ja ſelbſt dann ermangelten die Forſchungen Juſtin's der nöthigen Zuverläſſigkeit und Unbefangenheit, wenn es auf Nichts, als ein Paar geſunde Augen ankam. Bekannt iſt die Täuſchung, welche dem Märtyrer in Betreff der Statue widerfuhr, welche der römiſche Senat dem Gnoſtiker Simon Magus auf einer Tiberinſel errichtet haben ſollte [4]). Der ganze Irrthum entſtand lediglich aus einer zu flüchtigen Ueber-

---

1) Coh. ad Graec. c. 13. p. 17. (p. 14. B.): *ταῦτα οὐ μῦθος ὑμῖν, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, οὐδὲ πεπλασμένας ἱστορίας ἐπαγγέλλομεν.*

2) Phil. vit. Mos. 2, 6. sq. T. IV. p. 191. sqq. und Joseph. antiquit. Jud. 12, 2, 1. sqq. T. III. p. 59. sqq. Juſtin verſchmilzt in ſeiner Erzählung theilweiſe die widerſprechenden Darſtellungen des Philo und Joſephus. Vgl. Eichhorn Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Litteratur. I. S. 279.

3) Dial. c. Tr. c. 131. p. 224. (p. 361. C.) — Tertull. de resurrect. carn. c. 58. T. III. p. 262.

4) Apol. 1, 26. p. 59. (p. 69. D.) 1, 56. p. 77. (p. 91. B.) — Iren. adv. haeres. 1, 20. p. 99., Tertull. apolog. c. 13. T. V.

leſung der Inſchrift, welche eine dem ſabiniſchen Gotte Sancus [1] zu Ehren errichtete Bildſäule in Rom führte. Die im J. 1574. n. Chr. an der von Juſtin bezeichneten Stelle der Tiberinſel aufgefundene Statue, mit der Inſchrift Semoni Sanco Deo Fidio Sacrum, ſetzt dieſes außer Zweifel [2].

Auch als Forſcher im Allgemeinen genügt Juſtin ſomit den Anſprüchen nicht völlig, welche man an ihn zu machen berechtigt iſt. Es fehlte ſeinen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen theils an der Ausdehnung, welche ſie haben konnten, theils an der Umſicht, welche nur das wahrhaft Bewährte aufnimmt.

---

p. 30., Euseb. hist. eccles. 2, 13. T. I. p. 130., Augustin. de haeres. c. 1. T. VI. p. 5.

[1]) Lactant. institutt. divin. 1, 15.

[2]) Vergeblich haben mehrere Gelehrte die Angabe Juſtin's zu rechtfertigen geſucht, wie Massuet dissert. in Iren. 3, 1, 97. T. II. p. 42., Thirlbi in Justin. apolog. 1. p. 40. sqq., Prudent. Maran. prolegomena 3, 6, 3. p. LXXXVI., Rinck das Sendſchreiben der Korinther an den Apoſtel Paulus (Heidelb. 1823.) S. 118., Burton die Häreſieen des apoſtoliſchen Zeitalters, im Auszuge von König (Berlin 1838.) S. 31. 75. Vgl. gegen ſie: van Dale de oraculis veterum ethnicorum (Edit. 2. Amstelod. 1700.) p. 579. sqq.

Gedruckt bei Graß, Barth und Komp. in Breslau.

Nachträge.

I.

Zu Seite 111. Anmerkung: Ja nicht bloß im fünften, ſogar ſchon in der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts findet ſich ein gewichtiger Zeuge für das Vorhandenſein und den allgemeinen Gebrauch der Mahnrede. Julius Afrikanus, der bekannte chriſtliche Hiſtoriograph aus Nikopolis in Paläſtina, hat die chronographiſche Stelle, welche in der Mahnrede vorkommt, benutzt und theilweiſe wörtlich in ſein Geſchichtswerk aufgenommen. Vgl.

Justin. coh. ad Graec. c. 9. p. 13. (p. 9. D. E. 10. A. B.):

Ἐν τοῖς χρόνοις Ὠγύγου τε καὶ Ἰνάχου, οὓς καὶ γηγενεῖς τινὲς τῶν παρ' ὑμῖν ὑπειλήφασι γεγενῆσθαι, Μωσέως μέμνηνται (αἱ τῶν Ἑλλήνων ἱστορίαι) ὡς ἡγεμόνος τε καὶ ἄρχοντος τοῦ τῶν Ἰουδαίων γένους. Οὕτω γὰρ Πολέμων τε ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν μέμνηται καὶ Ἄπίων ὁ Ποσειδωνίου ἐν τῷ κατὰ Ἰουδαίων βιβλίῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν, λέγων, κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα, Ἀμάσιδος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος, ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωσέα. Καὶ Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος, τὰ Αἰγυπτίων ἱστορῶν, ἅπασι τούτοις συντρέχει. Καὶ οἱ τὰ Ἀθηναίων δὲ ἱστοροῦντες, Ἑλλάνικός τε καὶ Φιλόχορος ὁ τὰς Ἀτθίδας, Κάστωρ τε καὶ Θαλλὸς καὶ Ἀλέξανδρος ὁ πολυΐστωρ, ἔτι δὲ καὶ οἱ σοφώτατοι Φίλων τε καὶ Ἰώσηπος, οἱ τὰ κατὰ Ἰουδαίους ἱστορήσαντες, ὡς σφόδρα ἀρχαίου καὶ παλαιοῦ τῶν Ἰουδαίων ἄρχοντος Μωσέως μέμνηνται.

c. 9. p. 14. (p. 10. C.): *καὶ ὁ ἐνδοξότατος παρ' ὑμῖν τῶν ἱστοριογράφων Διόδωρος, ὁ τὰς βιβλιοθήκας ἐπιτεμών, ἐν τριάκοντα ὅλοις ἔτεσιν Ἀσίαν τε καὶ Εὐρώπην,*

Julius Africanus bei Euseb. praep. evang. 10, 10. p. 490. B. C.:

Ἀπὸ Ὠγύγου τοίνυν ἐπὶ Κῦρον, ὁπόσα ἀπὸ Μωσέως ἐπὶ τὸν αὐτὸν χρόνον, ἔτη ͵ασλζ. Καὶ Ἑλλήνων δέ τινες ἱστοροῦσι κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους γενέσθαι Μωσέα. Πολέμων ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν λέγων, ἐπὶ Ἄπιδος τοῦ Φορωνέως μοῖρα τοῦ Αἰγυπτίων στρατοῦ ἐξέπεσεν Αἰγύπτου, οἳ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καλουμένῃ Συρίᾳ, οὐ πόῤῥω Ἀραβίας ᾤκησαν, αὐτοὶ δηλονότι οἱ μετὰ Μωσέως. Ἀπίων δὲ ὁ Ποσειδωνίου .... ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν φησι, κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα, Ἀμάσιος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος, ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωσέα. .... Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος, τὰ Αἰγυπτίων ἀνέκαθεν ἱστορῶν, ἅπασι τούτοις συντρέχει.

Euseb. praep. evang. p. 488. D. 489. A.: *ἀπὸ Ὠγύγου τοῦ παρ' ἐκείνοις αὐτόχθονος πιστευθέντος, ἐφ' οὗ γέγονεν ὁ μέγας καὶ πρῶτος ἐν τῇ Ἀττικῇ κατακλυσμός ... μέχρι πρώτης Ὀλυμπιάδος, ὁπόθεν Ἕλληνες ἀκριβοῦν τοὺς χρόνους ἐνόμισαν, ἔτη συνάγεται χίλια εἴκοσιν. .... Ταῦτα γὰρ Ἀθηναίων ἱστοροῦντες, Ἑλλάνικός τε καὶ Φι-*

ὡς αὐτὸς γέγραφε, διὰ πολλὴν ἀκρίβειαν περιελθὼν καὶ αὐτόπτης τῶν πλείστων γεγονώς, τεσσαράκοντα ὅλα τῆς ἑαυτοῦ ἱστορίας βιβλία γέγραφεν . . . . .

λόχορος οἱ τὰς Ἀτθίδας, οἵ τε τὰ Σύρια Κάστωρ καὶ Θαλλὸς καὶ τὰ πάντων Διόδωρος ὁ τὰς βιβλιοθήκας Ἀλέξανδρός τε ὁ Πολυΐστωρ καί τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ἀκριβέστερον ἐμνήσθησαν, καὶ τῶν Ἀττικῶν ἁπάντων.

c. 12. p. 16. (p. 13. A.): ἄλλως οὐδὲ τοῦτο ἀγνοεῖν ὑμᾶς προσήκει, ὅτι οὐδὲν Ἕλλησι πρὸ τῶν Ὀλυμπιάδων ἀκριβὲς ἱστόρηται.

Euseb. praep. evangel. 10, 10. p. 487. D.: Μέχρι μὲν Ὀλυμπιάδων οὐδὲν ἀκριβὲς ἱστόρηται τοῖς Ἕλλησι.

Sollte es auf den ersten Anblick befremdlich erscheinen, daß der gelehrte und gründliche Chronograph Julius Afrikanus einen Schriftsteller, welcher die geschichtliche Frage in Betreff des Alters Mosis nur obenhin und im Vorbeigehn behandelt, benutzt habe, so ist zu beachten, daß der Name Justin's in der alten Kirche einen solchen Klang hatte, daß wohl auch ein Julius Afrikanus keinen Anstand nehmen konnte, sich dem Märtyrer in einem chronologischen Punkte anzuschließen. Ohnehin ist dieser Anschluß nur ein sehr zufälliger und äußerlicher, und beruht auf Nichts weniger als auf Mangel an selbstständiger Forschung. Julius Afrikanus mochte die Mahnrede Justin's kurz vor dem Niederschreiben seines eigenen Werkes gelesen haben, und so flossen die chronologischen Reminiscenzen aus derselben fast unwillkürlich in seine Darstellung mit ein. An Gelegenheit, mit der Schrift Justin's bekannt zu werden, hatte es ihm nicht fehlen können, da er an den Orten, an welchen Justin vorzugsweise gelebt hatte, sich auch längere oder kürzere Zeit aufhielt. Vgl. Euseb. hist. eccles. 6, 31. T. II. p. 235., Hieronym. de vir. illustr. c. 63. T. I. p. 186., Phot. bibl. cod. 34. T. I. p. 7.

II.

Zu Seite 152. am Schlusse der ersten Anmerkung: Der Verfasser des fünften Buches der apostolischen Konstitutionen sagt mit ganz gleicher Abweichung in einem und demselben Kapitel: Constitutt. Apostol. 5, 7. T. I. p. 306.: ὁ τοῦ Ἀδὰμ τὸ σῶμα ἐκ γῆς ποιήσας, καὶ τῶν λοιπῶν καὶ τοῦ πρώτου μετὰ διάλυσιν τὸ σῶμα ἀναστήσει und 5, 7. T. I. p. 308.: ἐκ διαφόρων ἐποίησεν ἄνθρωπον, δοὺς αὐτῷ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Hat dieses Kapitel darum mehr als Einen Verfasser?

Verbesserungen.

S. 6. Z. 7. v. u. lies Oudin statt Oudini.

S. 105. Z. 10. v. u. ebenso.

Justin

der Märtyrer.

Eine

kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie

von

Carl Semisch,

Diakonus zu Trebnitz in Schlesien.

Zweiter Theil.

Breslau,

Verlag von August Schultz und Komp.

1842.

Οὐδὲν οὐδενὸς φροντίζω ἢ τοῦ τἀληθὲς λέγειν, οὐδένα δυσωπήσεσθαι μέλλων, κἂν δέῃ παραυτίκα ὑφ' ὑμῶν μελισθῆναι.

Justin. dial. c. Tr. c. 120. p. 213. (p. 349. C.).

Vorrede.

Vorliegender zweiter Theil der Monographie über Juſtin den Märtyrer erſcheint ſpäter, als ihr Verfaſſer im Vorworte zum erſten verſprechen zu dürfen geglaubt hatte. Der Grund dieſer Verſpätung liegt theils in der harten mehrmonatlichen Krankheit, welche der Verfaſſer ſeit dem Erſcheinen des erſten Theiles zu überſtehn hatte, theils und hauptſächlich in dem Mißfallen, welches derſelbe an dem erſten Entwurfe dieſes zweiten Theiles empfand und wodurch er ſich beſtimmt ſah, den langen durchlaufenen Weg noch einmal zu durchlaufen, die Formen des bereits vollendeten Guſſes wieder zu zerſchlagen, um ſie ſo viel möglich der Idee entſprechender herzuſtellen. Der Arbeit ſelbſt iſt dieſe Verzögerung unſtreitig zu Gute gekommen, am augenſcheinlichſten darin, daß es durch ſie möglich ge-

worden ist, noch die zahlreiche dogmenhistorische Litteratur, welche der Ausgang des abgelaufenen und der Anfang des gegenwärtigen Jahres getrieben hat, für jene zu benutzen. Bei alle dem bescheidet sich jedoch der Verfasser gern, daß auch die vorliegende Ausführung noch gar sehr weit hinter der Idee zurücksteht, deren Realisirung sie angestrebt hat; ja er hat es selbst gar keinen Hehl, er zerschlüge die hergestellten Formen am liebsten zum zweiten Male, um sie, dürfte er es nur hoffen, endlich in dritter Ausführung der Vollendung näher zu bringen, welche er wünscht. Bloß in zwei Punkten glaubt er seine Aufgabe nicht durchaus verfehlt zu haben, einmal rücksichtlich der Objektivität, welche er seiner Lehrdarstellung zu geben versucht hat, zum andern rücksichtlich der genetischen Entwickelungsweise, nach welcher er die einzelnen Lehrstücke der Justin'schen Dogmatik darzulegen bemüht gewesen ist. Auf keinem andern Gebiete hat kirchliches oder persönliches Interesse die Wahrheit von jeher so mannigfach verzerrt, so gröblich entstellt, als innerhalb der urchristlichen Glaubenslehre; in keiner andern Sphäre liegt überhaupt die Gefahr so unmittelbar nahe, die objektive Geschichte nach dem aufgedrungenen Richtmaße des subjektiven Beliebens zu modeln, als in der dogmengeschichtlichen. Der Verfasser hat es sich darum zum vorzüglichsten Augenmerke, zum unverbrüchlichsten Gesetze gemacht, ohne Rücksicht auf irgend eine kirchliche oder per-

sönliche Präsumtion die Bilder, die er zeichnet, genau das (gleichviel ob gute oder schlechte) Gepräge abspiegeln zu lassen, welches ihr Original trägt. Seine eigene dogmatische Ueberzeugung hat er überall entschieden in den Hintergrund gedrängt; Partheieinflüssen hat er sich durchgängig bestimmt entzogen und entgegengesetzt; sein philologisches Gewissen ist er sich nicht bewußt, auch nur in einem einzigen Stücke verletzt zu haben. Gleich eifrig ist er bemüht gewesen, das Rhapsodische und Atomistische, das sich der monographischen Lehrdarstellung so leicht anhängt, von seiner Darstellung fern zu halten. Er hat die dogmatischen Vorstellungen Justin's überall, so viel thunlich, in dem Zusammenhange der gesammten altkirchlichen Dogmenbildung aufgefaßt; wo anerkannt einflußreiche Prämissen vorhanden waren, jenen grundlegend vorangeschickt, die einzelnen Lehren Justin's mit den betreffenden Ueberzeugungen anderer, gleichzeitiger oder späterer Kirchenlehrer verglichen, jedem einzelnen Dogma eine allgemeine Skizze des Entwickelungsganges vorausgehn lassen, welchen dieses Dogma seit seinem Entstehn bis zum Ausgange des ersten dogmenbildenden Zeitalters der Kirche genommen hat. Wird dem Verfasser, wie er hofft, zugestanden, daß er in diesem zwiefachen Bestreben seine Aufgabe, wenn auch nicht völlig gelöst, doch wenigstens nicht durchaus verfehlt habe, so wird ihm dieses Anerkenntniß als das genügendste Aequivalent für

die viele, mehrjährige Mühe gelten, welche er auf vorliegende Arbeit gewendet hat, und er lebt der guten Zuversicht, daß seine Arbeit für die Wissenschaft nicht schlechthin verloren sein könne.

Trebnitz, am Michaelistage 1841.

Der Verfasser.

Inhalt.

Vierter Haupttheil.

Die Lehre Justin's des Märtyrers.

	Seite
Einleitende Bemerkungen	1—2
Erster Abschnitt. Die Erkenntnißquelle der christlichen Lehre	2—29
Zweiter Abschnitt. Die Auslegung der christlichen Religionsurkunde	29—56
Dritter Abschnitt. Die Apologie des christlichen Glaubens und Lebens.	
Vorbemerkungen	56—58
Erstes Kapitel. Beweisführung für das Christenthum gegenüber dem Judenthume.	
Erster Artikel. Widerlegung der jüdischen Einwürfe.	58—82
Zweiter Artikel. Die Bestreitung des Judenthums .	82—98
Zweites Kapitel. Beweisführung für das Christenthum gegenüber dem Heidenthume.	
Vorbemerkungen	98—99
Erster Artikel. Widerlegung der heidnischen Einwürfe	99—151
Zweiter Artikel. Die Bestreitung des Heidenthums .	152—185
Drittes Kapitel. Beweisführung für die schlechthinige Göttlichkeit des Christenthums.	
Erster Artikel. Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums aus seiner Lehre	186—188
Zweiter Artikel. Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums aus seinen Wirkungen	188—196
Dritter Artikel. Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums aus den Wundern und Weissagungen, unter denen es vorbereitet, in die Welt eingeführt und verbreitet wurde	196—225

Vierter Abſchnitt. Die einzelnen Dogmen. Seite

Vorbereitendes Kapitel. Der dogmatiſche Standpunkt Juſtin's . . . . . 226—246

Erſtes Kapitel. Die Lehre von Gott . . . . . 247—261

Zweites Kapitel. Die Lehre vom Logos . . . . . 262—305

Drittes Kapitel. Die Lehre vom heiligen Geiſte . . . 305—332

Viertes Kapitel. Die Lehre von der Schöpfung.

Erſter Artikel. Die Schöpfung im Allgemeinen . . 333—339

Zweiter Artikel. Die geſchaffenen vernünftigen Weſen.

A. Die Engel . . . . . 339—359

B. Der Menſch . . . . . 360—376

Fünftes Kapitel. Die Lehre vom Falle der geſchaffenen vernünftigen und freien Weſen.

Erſter Artikel. Der Fall der Engel . . . . . 376—392

Zweiter Artikel. Der Fall des Menſchen . . . . 392—402

Sechstes Kapitel. Die Lehre vom Heile.

Erſter Artikel. Die geſchichtlich-thatſächliche Grundlegung des Heiles . . . . . 403—420

Zweiter Artikel. Die objektiven Aneignungsmittel des Heiles.

A. Die Taufe . . . . . 420—434

B. Das heilige Abendmahl . . . . . 434—453

Dritter Artikel. Die ſubjektiven Bedingungen dieſer Aneignung . . . . . 453—460

Siebentes Kapitel. Die Lehre von den letzten Dingen 460—483

Vierter Haupttheil.

Die Lehre Juſtin's des Märtyrers.

Den dogmatiſchen Lehrcharakter und Lehrgehalt der Schriften Juſtin's zu entwickeln, gehört nicht zu den leichteſten Aufgaben geſchichtlicher Darſtellung. Dem Stile Juſtin's fehlt häufig die Beſtimmtheit und Gemeſſenheit, welche nicht mehr und nicht weniger ſagt, als geſagt ſein ſoll, und es liegt darum nicht ſelten die Gefahr nahe, aus ſeinen Worten mehr herauszuleſen, als darin liegt. Die Sprache Juſtin's ringt häufig mit den neuen Ideen, welchen ſie Form und Leib geben ſoll, und es läßt ſich nicht immer genau angeben, wo der Märtyrer den ſeinen Ideen entſprechenden Ausdruck gefunden hat und wo nicht. Die dogmatiſche Ueberzeugung Juſtin's iſt nach der Eigenthümlichkeit ſeiner Bildung und nach ſeiner Eigenſchaft als erſten Begründers einer chriſtlichen Theologie noch ſehr ſchwebend und fließend, und ermangelt des feſten Gepräges, welches ſich, unabhängig von zufälligen Einflüſſen, überall weſentlich gleich bleibt. Daher entwickelt Juſtin ſeine dogmatiſchen Ueberzeugungen niemals beſtändig, ſondern immer nur im Dienſte der Apologetik. Dadurch iſt es geſchehn, daß dieſelben ſelten nach ihrem vollen Gehalte, meiſt nur nach einzelnen Beziehungen dargelegt ſind und ſich in ſolcher Zerſpaltung mitunter auszuſchließen ſcheinen, die in der Hitze des polemiſchen Eifers auf die Spitze geſtellt, Buchſtaben nach wirklich ausſchließen. Unter dieſen Umſtänden iſt es nicht zu verwundern, daß Juſtin nicht allezeit

nach seiner dogmatischen Eigenthümlichkeit richtig gewürdigt worden ist und je nach der Subjektivität der Berichterstatter bald dieses bald jenes System hat vertreten müssen. Bald hat man in seinen Schriften das reine Christenthum, bald ein durch häretischen Beisatz mehr oder weniger getrübtes entdeckt; bald hat man ihn als Zeugen für, bald als Zeugen gegen spätere Orthodoxie aufgeführt. Beides ist irrig. Von vorn herein verrückt man sich den rechten Gesichtspunkt, wenn man glaubt, die dogmatischen Ueberzeugungen Justin's in ein bestimmtes System einzwängen zu können. Farblos ist die Dogmatik Justin's nicht; aber ihr Charakter wird nothwendig verwischt, wenn man ihr Farben aus spätern Systemen auftragen will. Es ist unsere Absicht, mit möglichster Objektivität und mit sorgfältiger Beachtung der angedeuteten Schwierigkeiten die Zusammenstellung der dogmatischen Grundansichten Justin's zu geben.

Erster Abschnitt.

Die Erkenntnißquelle der christlichen Lehre.

Als ausschließliche Erkenntnißquelle des christlichen Dogma betrachtet Justin die kanonischen Schriften des A. und N. T. Den Apokryphen und der Tradition wird kein Stimmrecht zuerkannt; ihr Gebrauch beschränkt sich auf die Entlehnung einiger wenigen historischen oder dogmatisch gleichgültigen Notizen [1]. Merkwürdig kann es scheinen, daß sich

[1] In Betreff der alttestamentlichen Geschichte könnte man die Sage von der Todesart des Propheten Jesaias, deren Justin (dial. c. Tr. c. 120. p. 213. [p. 349. A.]) mit den Worten: ὃν πρίονι ξυλίνῳ ἐπρίσατε gedenkt, als Entlehnung aus einem Apokryphum betrachten wollen. Denn die bei den Aethiopen aufgefundene und von dem Engländer Laurence im J. 1819. zu Oxford herausgegebene Ascensio Jesaiae vatis enthält dieselbe Sage (s. Gfrörer prophetae veteres pseudepigraphi. [Stuttg. 1840.] c. 5. p. 11. sq.) und ist vielleicht

Juſtin der im engern Sinne ſogenannten Apokryphen des A. Teſtaments nirgends bedient [1], da ſie doch von den nächſt folgenden Kirchenlehrern häufig gebraucht werden, und, wenn auch nicht zu dem Kanon der alexandriniſchen Juden gerechnet, doch in der Regel den Exemplaren der LXX. im Anhange beigefügt waren [2]. Indeß dieſe Ausſchließung geſchah nicht ohne Grund.

ſchon im Zeitalter Juſtin's vorhanden geweſen, wie ſie denn mit dem von Epiphanius (adv. haeres. 40, 2. T. I. p 292. 67, 3. p. 712.) und Hieronymus (comment. in Jes. 64, 4. T. V. p. 202.) namentlich erwähnten und von Origenes (epist. ad African. c. 9. T. I. p. 20. comment. in Matth. 10, 18. T. III. p. 465.) wenigſtens angedeuteten ἀναβατικὸν Ἡσαΐου identiſch iſt. Vgl. Nitzſch über das ἀναβατικὸν Ἡσαΐου: theolog. Studien u. Kritiken J. 1830. H. 2. S. 210. u. Lücke Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in die Offenbarung Johannis S. 125. ff. Allein Juſtin behauptet, daß die Erzählung von der Hinrichtung des Jeſaias vermittelſt einer hölzernen Säge ein urſprünglicher Beſtandtheil des kanoniſchen Textes des A. T. geweſen und erſt durch die Juden daraus entfernt worden ſei. Es iſt alſo nicht unmöglich, daß er ſie in irgend einem verfälſchten Exemplare der LXX. wirklich geleſen habe. Dagegen hat Juſtin mehrere, die Geſchichte und Lehre Chriſti betreffende und, wenn ſie authentiſch ſind, ergänzende Züge aus der Tradition oder neuteſtamentlichen Apokryphen aufgenommen. S. ihren Inhalt bei Credner Beiträge zur Einleit. in die bibliſchen Schriften I. S. 157. 165. f. 181. 186. 192. 199.

[1] Nur eine einzige Anſpielung auf den apokryphiſchen Zuſatz zum Daniel, auf den Geſang der drei Männer im Feuerofen findet ſich. In einer Stelle der größern Apologie, wo Juſtin eine Zahl gerechter und gottesfürchtiger Männer aufführt (apol. 1, 46. p. 71. [p. 83. C.]), kommen auch die Namen Ananias, Aſaria und Miſael vor. Credner (de librorum N. Ti inspiratione quid statuerint Christiani ante seculum tertium medium. Jen. 1828. I. p. 42.) glaubte ſogar eine beſtimmte Verſicherung Juſtin's nachweiſen zu können, daß er ſich nur der im paläſtiniſchen Bibelkanon recipirten altteſtamentlichen Bücher bediene. Er berief ſich auf die Worte: dial. c. Tr. c. 32. p. 129. (p. 249. D.): ἀπὸ τῶν παρ' ὑμῖν ἁγίων καὶ προφητικῶν γραφῶν τὰς πάσας ἀποδείξεις ποιοῦμαι. Allein dieſen Worten liegt nicht die Unterſcheidung zwiſchen dem paläſtiniſchen und alexandriniſchen Bibelkanon zum Grunde, ſondern Juſtin weiſt im Allgemeinen auf das A. T., im Gegenſatze gegen Vernunftbeweiſe, hin.

[2] Eichhorn über den Kanon des A. T. im Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Litteratur V. S. 219. 237. f. — (Cor-

Vielleicht wirkte ſchon der rein äußerliche Umſtand mit, daß Juſtin dieſe Apokryphen bei Philo, welcher für ihn in gewiſſem Sinne eine Auktorität war, nicht benutzt fand [1]). Auch mochte ihn die Geringſchätzung, mit welcher dieſe Schriften von den paläſtiniſchen Juden angeſehn wurden, wie ſehr ihn auch ihr Inhalt zum Theile anſprechen konnte, gegen den Gebrauch derſelben ſtimmen. Den Ausſchlag gab aber jedenfalls ihr Mangel an Weiſſagungen, welcher ihm die Läugnung der paläſtiniſchen Juden, daß ihre Verfaſſer Organe des göttlichen Geiſtes geweſen ſeien [2]), beſtätigte und ihn auf ſeinem Standpunkte in die Unmöglichkeit verſetzte, die Schriften mit zur Vertheidigung des Chriſtenthums zu verwenden.

Von den kanoniſchen Büchern des A. T. gebraucht Juſtin ungefähr zwei Drittel, meiſt in direkter Anführung, zuweilen aber auch in bloßer, allgemeiner Bezugnahme auf ihren Inhalt. Am häufigſten finden ſich die Bücher Moſis, die Pſalmen und die Propheten, am allerhäufigſten Jeſaias benutzt [3]). Ganz mit Stillſchweigen übergangen ſind unter den hiſtoriſchen Schriften die Richter, das zweite Buch der Chronik, Ruth, Eſra, Nehemia und Eſther; unter den Propheten Haggai, Zephanja, Habakuk, Nahum und Obadja; unter den didaktiſch-dichteriſchen Büchern der Prediger und das hohe Lied Salomo's. Diejenigen Stellen des A. T., welche Juſtin benutzt, werden ohne Ausnahme in der Ueberſetzung der LXX. angeführt. Zwar iſt es ihm nicht unbekannt, daß das A. T. urſprünglich in dem hebräiſchen Idiome abgefaßt ſei; er erzählt ſelbſt, daß

---

rodi) Verſuch einer Beleuchtung der Geſchichte des Bibelkanons (Halle 1792.) I. S. 168. f.

[1]) Eichhorn a. O. S. 238. f.

[2]) Joseph. c. Apion. 1, 8. T. VI. p. 176.: *ἀπὸ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δὲ οὐ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.*

[3]) Zastrau (de Justin. Mart. bibl. stud. I. p. 15. sq.) hat ein Zahlenregiſter der altteſtamentlichen Anführungen Juſtin's gegeben, deſſen Richtigkeit wir dahin geſtellt ſein laſſen, weil es ſich kaum der Mühe lohnt nachzurechnen.

es bis auf die Zeiten der egyptiſchen Ptolemäer ausſchließlich in dieſer Sprache vorhanden geweſen und erſt unter der Regierung und auf Veranlaſſung eines dieſer Ptolemäer durch paläſtiniſche Juden in das Griechiſche überſetzt worden ſei[1], auch durch göttliche Veranſtaltung in der Urſprache noch immer in den jüdiſchen Synagogen aufbewahrt werde[2]. Allein im Grundtexte konnte er das A. T. aus Mangel an Bekanntſchaft mit dem Hebräiſchen nicht leſen, fand dieſes auch gar nicht für nöthig, da er vermöge ſeines Glaubens an den wunderbaren Urſprung der LXX. der Ueberzeugung lebte, daß dieſe Ueberſetzung dem hebräiſchen Texte des A. T. auf das genaueſte entſpreche, ja ſich überredet hatte, daß ſich ſelbſt die Juden überall der LXX. ſtatt des hebräiſchen Textes bedienten[3]. Er hegt deshalb eine unbegrenzte Hochachtung vor der Ueberſetzung, und findet es verwegen, zu behaupten, daß dieſelbe an manchen Stellen nicht richtig ſei[4].

Von den neuteſtamentlichen Schriften kennt Juſtin nur etwa die Hälfte. Ganz unbekannt iſt er mit den katholiſchen Briefen; wenigſtens ermangeln ſeine noch vorhandenen Schriften jeder Beziehung auf dieſelben. Eben ſo fremd iſt ihm die Apoſtelgeſchichte. Zwar haben Lardner[5] und Zaſtrau[6] Anklänge an dieſelbe bei ihm zu finden geglaubt; allein dieſe ſind ſo unbeſtimmt, daß es durchaus unſtatthaft iſt, ſie in genetiſche Abhängigkeit von der Apoſtelgeſchichte zu ſetzen. Wahrſcheinlicher iſt es, daß Juſtin den Brief an die Hebräer gekannt habe; nicht etwa darum,

---

[1] Coh. ad Graec. c. 12. p. 16. (p. 13. A.) — apol. 1, 31. p. 62. (p. 72. C. D.)

[2] Coh. ad Graec. c. 13. p. 17. (p. 14. E.) — apol. 1, 36. p. 66. (p. 76. E.)

[3] Apol. 1, 31. p. 62. (p. 72. D.): ἔμειναν αἱ βίβλοι (die LXX.) καὶ παῤ Αἰγυπτίοις μέχρι τοῦ δεῦρο, καὶ πανταχοῦ παρὰ πᾶσίν εἰσιν Ἰουδαίοις.

[4] S. Thl. I. S. 218. 221. f.

[5] Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte. II, 1. S. 214. f.

[6] De Just. Mart. bibl. stud. II. p. 37. sq.

weil er, wie dieſer Brief, Chriſtum mit dem Namen eines Apoſtels belegt [1], ſondern wegen folgender Stelle:

Dial. c. Tr. c. 13. p. 113. (p. 229. D.):

Οὐ γὰρ εἰς βαλανεῖον ὑμᾶς ἔπεμπεν Ἡσαΐας, ἀπολουσομένους ἐκεῖ τὸν φόνον καὶ τὰς ἄλλας ἁμαρτίας . . ., ἀλλά, ὡς εἰκός, πάλαι τοῦτο ἐκεῖνο τὸ σωτήριον λουτρὸν ἦν, ὃ εἶπετο τοῖς μεταγινώσκουσι καὶ μηκέτι αἵμασι τράγων καὶ προβάτων ἢ σποδῷ δαμάλεως ἢ σεμιδάλεως προσφοραῖς καθαριζομένοις, ἀλλὰ πίστει διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ.

Hebr. 9, 13. f.:

Εἰ τὸ αἷμα ταύρων καὶ τράγων καὶ σποδὸς δαμάλεως, ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους, ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα· πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.

Indeß möchten wir doch aus dieſer Stelle die Bekanntſchaft Juſtin's mit dieſem Briefe nicht mit der Zuverſicht folgern, wie dieß von Münſcher [2], Münter [3] und Bähr [4] geſchieht. Vielmehr erkennen wir gern an, daß Juſtin jene Worte auch ohne Kenntniß des Hebräerbriefes ſchreiben konnte; ja die gezogene Parallele iſt von der Art, daß ſie ſich ihm ungeſucht, mit einer gewiſſen Nothwendigkeit darbieten mußte. Gewiſſer, ja außer allem gegründeten Zweifel iſt Juſtin's Bekanntſchaft mit den übrigen Büchern des N. T. Auf die Offenbarung beruft er ſich ausdrücklich als auf ein Werk des Apoſtels Johannes [5]. Die Evangelien führt er zwar nir-

---

[1] Vgl. apol. 1, 12. p. 50. (p. 60. A.) u. 1, 63. p. 81. (p. 95. D.) mit Hebr. 3, 1. So urtheilten Grabe (Ausgabe d. größer. Apologie c. 82. S. 121.) und Lardner a. O. S. 220.

[2] Handbuch der chriſtl. Dogmengeſchichte II. S. 211.

[3] Handbuch d. älteſten chriſtl. Dogmengeſchichte II, 1. S. 317.

[4] Die Lehre der Kirche vom Tode Jeſu in den erſten drei Jahrhunderten (Sulzb. 1832.) S. 52.

[5] Dial. c. Tr. c. 81. p. 179. (p. 308. A.): *παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ χριστοῦ,*

gends unter dem Namen ihrer Verfaſſer an, ſondern bedient ſich in der Regel der allgemeinen Bezeichnung: *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*: aber eine genaue Unterſuchung der einzelnen Anführungen hat zu dem, wenn auch neuerdings wieder beſtrittenen, doch darum um Nichts weniger gewiſſen Reſultate geführt, daß jener Titel die kanoniſchen Evangelien bezeichne; wie denn Juſtin eigends verſichert, daß ſeine Evangelien von Apoſteln und Apoſtelſchülern verfaßt ſeien [1]. Auch der Name des Apoſtels Paulus kommt zwar in den Schriften Juſtin's nicht vor, eben ſo wenig wird ein ausdrückliches Citat paulini-ſcher Briefe in denſelben gefunden; aber dagegen enthalten ſie ſo ſtarke Anklänge an dieſe Briefe, daß man annehmen muß, Juſtin habe die pauliniſchen Sendſchreiben wenigſtens zum Theile gekannt und geleſen [2]. Wir erinnern in dieſer Beziehung an die Juſtin ſo geläufige Bezeichnung Chriſti als: *πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ* (apol. 1, 53. p. 74. [p. 88. A.]), *πρωτότοκος τῶν πάντων ποιημάτων* (dial. c. Tr. c. 84. p. 181. [p. 310. B.]), *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (dial. c. Tr. c. 85. p. 182. [p. 311. B.] c. 138. p. 229. [p. 367. D.]), *πρωτότοκος μὲν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων* (c. Tr. c. 100. p. 195. [p. 326. D.]), *τέκνον πρωτότοκον*

ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε. Nach Hieronymus (de vir. illustr. c. 9. T. I. p. 174.: Joannes Apostolus ... in Patmon insulam relegatus, scripsit apocalypsin, quam interpretatur Justinus martyr et Irenaeus) hätte Juſtin ſogar einen Kommentar zur Apokalypſe geſchrieben; allein dieſe Angabe iſt ſicher Nichts, als ein (wenn auch unaufklärliches) Mißverſtändniß. Vgl. Grabe spicilegium patrum T. II. p. 170, Lardner a. O. S. 222. u. Lücke Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in die Offenbarung Johannis S. 284. ff.

[1] Dial. c. Tr. c. 103. p. 199. (p. 331. C. D.): *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.*

[2] Vgl. Lardner a. O. S. 215. ff. — Munſter kleine theologiſche Schriften (Kopenhagen 1825.) S. 9. f. — Zastrau de Justin. Mart. bibl. stud. II. p. 39. sqq. — Credner Beiträge zur Einleit. in die bibliſchen Schriften I. S. 97. II. S. 66. 120.

τῶν ὅλων κτισμάτων (c. Tr. c. 125. p. 218. [p. 354. C.]) — verglichen mit Koloſſ. 1, 15. 17.: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως . . . καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων. Wir machen ferner auf Stellen aufmerkſam, wie:

Dial. c. Tr. c. 47. p. 143. (p. 266. D.):	**Röm. 2, 4.:**
Ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄμετρον τοῦ πλούτου αὐτοῦ τὸν μετανοοῦντα ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων . . . ὡς δίκαιον καὶ ἀναμάρτητον ἔχει.	Ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν, ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει;
Dial. c. Tr. c. 111. p. 204. (p. 338. C.):	**1 Korinth. 5, 7.:**
Ἦν τὸ πάσχα ὁ χριστός, ὁ τυθεὶς ὕστερον.	Καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός.
Dial. c. Tr. c. 39. p. 136. (p. 258. A.):	**Vgl. 1 Korinth. 12, 7. ff. 28. ff.**
Ὁ μὲν λαμβάνει συνέσεως πνεῦμα, ὁ δὲ βουλῆς, ὁ δὲ ἰσχύος, ὁ δὲ ἰάσεως, ὁ δὲ προγνώσεως, ὁ δὲ διδασκαλίας, ὁ δὲ φόβου θεοῦ.	
Dial. c. Tr. c. 110. p. 203. (p. 336. D.):	**2 Theſſal. 2, 3. f.:**
Μετὰ δόξης ἀπὸ τῶν οὐρανῶν πάρεσται (χριστός), ὅταν καὶ ὁ τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος, ὁ καὶ εἰς τὸν ὕψιστον ἔξαλλα λαλῶν ἐπὶ τῆς γῆς, ἄνομα τολμήσῃ εἰς ἡμᾶς τοὺς χριστιανούς [1].	Μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον· ὅτι, ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας . . . ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν

[1]) Mit Unrecht hält Kern (Andeutungen über den Urſprung des zweiten Briefes an die Theſſalonicher: Tübinger Zeitſchrift für Theo-

ναὸν τοῦ θεοῦ ὡς θεὸν καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτόν, ὅτι ἐστὶ θεός . . v. 8.: ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος.

Vorzüglich entscheidend aber sind einige alttestamentliche Anführungen Justin's. Diese schließen sich, indem sie von dem Texte der LXX. abweichen, gerade in diesen Abweichungen an die Textgestalt der Anführungen des Apostels an: ein Zusammentreffen, welches nur in der Annahme unmittelbarer Benutzung der paulinischen Briefe einen befriedigenden Erklärungsgrund hat. Vgl. dial. c. Tr. c. 27. p. 125. (p. 244. D. E.): καὶ πάντες γὰρ ἐξέκλιναν, πάντες ἅρα ἠχρειώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ συνιών, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός· ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν, τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν· ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν· σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν. Diese aus vier Bibelstellen, nämlich aus Psalm 14, 3. 5, 10. 140, 4. und Jes. 59, 7. f., zusammengesetzte Anführung ist, abgesehn von einigen unbedeutenden Varianten und Umstellungen, genau dieselbe, wie sie bei Paulus Röm. 3, 12—17. erscheint. In dem A. T. finden sich die vier Stellen nirgends beisammen. Zwar sind sie in den gewöhnlichen Ausgaben der LXX. nach der Ordnung, in welcher sie Röm. 3, 12—18. auf einander folgen, bei Psalm 14, 3. an einander gereiht, aber ohne sichere handschriftliche Auktorität. Der vatikanische Text der LXX. hat sie zu dieser Stelle nur am Rande, und fügt ihnen noch außerdem die Bemerkung bei: οὐδαμοῦ κεῖνται τῶν ψαλμῶν· πόθεν δὲ ὁ ἀπόστολος εἴληφεν αὐτούς, ζητητέον. Deutlich genug wird durch diese Bemerkung die Verschmelzung der vier Stellen als Entlehnung aus dem Briefe an die Römer bezeichnet; an eine solche kann auch bei Justin nur gedacht werden.

Logie J. 1839. H. 2. S. 210.) diese Stelle für unzulänglich, um den Beweis der Bekanntschaft Justin's mit dem zweiten Briefe an die Thessalonicher darauf zu gründen.

Dial. c. Tr. c. 39. p. 136. (p. 258. B.):	Epheſ. 4, 8.:	LXX. Pſalm 68, 19.:
Ἀνέβη εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.	Ἀναβὰς εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.	Ἀναβὰς εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ.

Auch dieſe Anführung entſpricht, indem ſie von der LXX. (und dem hebräiſchen Texte, welchem die LXX. konform iſt) abgeht, im Weſentlichen genau dem Texte bei Paulus. Sie iſt um ſo wichtiger, da ſie zweimal bei Juſtin in derſelben Geſtalt erſcheint, das andere Mal (c. Tr. c. 87. p. 185. [p. 315. A.]) nur mit der unbedeutenden Veränderung von τοῖς ἀνθρώποις in τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, da ſie ferner meſſianiſch gefaßt und in ganz gleicher Weiſe, wie bei Paulus, auf die Geiſtesgaben bezogen wird, welche die Chriſten von Jeſu nach ſeiner Himmelfahrt empfingen.

Dial. c. Tr. c. 95. p. 192. (p. 322. C.):	Galat. 3, 10.:	LXX. 5 Moſ. 27, 26.:
Κατὰ τὸν νόμον Μωσέως ἐπικατάρατος εἴρηται πᾶς, ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, τοῦ ποιῆσαι αὐτά.	Γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς, ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, τοῦ ποιῆσαι αὐτά.	Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ ἄνθρωπος, ὅστις οὐκ ἐμμενεῖ ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου, τοῦ ποιῆσαι αὐτούς.
Dial. c. Tr. c. 96. p. 192. (p. 323. B.): Τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. — c. 89. p. 187. (p. 317. A.)	Gal. 3, 13.: Γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.	LXX. 5 Moſ. 21, 23.: Ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου.

Auch dieſe beiden Citate ſind offenbar von Paulus entnommen. In dem letztern iſt die Auslaſſung des Zuſatzes ὑπὸ

θεοῦ bedeutſam. Auf dieſen Zuſatz legten die Juden in ihrer ſpätern Polemik gegen die Chriſten großen Nachdruck [1].

Als Verfaſſer der heiligen Bücher nennt Juſtin die Propheten und Apoſtel nebſt Apoſtelſchülern.

Das Wort Prophet hat bei Juſtin einen weitern und engern Sprachgebrauch. Einmal bezeichnet es alle von Gott berufenen und erleuchteten Menſchen, welche als Interpreten des göttlichen Willens, als Vorläufer und Vorankündiger der meſſianiſchen Zeit dienten. In dieſem Sinne iſt es gebraucht, wenn Juſtin ſagt, daß die Erſcheinung Jeſu lange Zeit, bald 5000, bald 3000, bald 2000, bald 1000, bald 800 Jahre, vor ſeiner wirklichen Inkarnation von den Propheten geweiſſagt worden ſei [2] und daß der Auftritt dieſer Propheten in ununterbrochener Aufeinanderfolge bis auf Johannes den Täufer fortgedauert habe [3]. Ein anderes Mal wird der Name Prophet vorzugsweiſe den Verfaſſern der altteſtamentlichen Schriften zugeeignet. In dieſem Sinne heißt Moſes der Erſte aller Propheten [4], die Propheten insgeſammt werden für älter als die griechiſchen Philoſophen erklärt und als gerechte, heilige, gottgeliebte, ſelige Männer charakteriſirt, welche ſich weder durch Menſchenehrgeiz noch Menſchenfurcht hätten verleiten laſſen, etwas Anderes, als die Wahrheit zu verkündigen [5]. Alle dieſe

---

[1] Hieronym. comment. in Galat. 3, 13. T. IX. p. 137.: mosissima quaestio est et nobis solet a Judaeis pro infamia objici, quod salvator noster et dominus sub dei fuerit maledicto.

[2] Apol. 1, 31. p. 62. (p. 73. B.): προεφητεύθη, πρὶν ἢ φανῆναι αὐτὸν (Χριστόν), ἔτεσι ποτὲ μὲν πεντακισχιλίοις, ποτὲ δὲ τρισχιλίοις, ποτὲ δὲ δισχιλίοις, καὶ πάλιν χιλίοις καὶ ἄλλοτε ὀκτακοσίοις. τὰς γὰρ τῆς διαδοχὰς τῶν γενῶν ἕτεροι ἐγένοντο προφῆται.

[3] Dial. c. Tr. c. 52. p. 148. (p. 271. D. 272. A.)

[4] Coh. ad Gr. c. 9. p. 13. (p. 9. C.) — c. 10. p. 15. (p. 11. D.) — apol. 1, 32. p. 63. (p. 73. B.) — 1, 59. p. 78. (p. 92. C.)

[5] Dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. D.). Nach Origenes den Propheten gerade wegen der Reinheit ihres ſittlichen Lebens Auszeichnung geworden, Träger und Organe des göttlichen Geiſtes in: c. Cels. 7, 18. T. I. p. 707: οἱ προφῆται, καὶ διὰ τὸ καθαρεύσαντας τὸ θεῖον πνεῦμα χωρήσαντες, περιῆλθον. Aehnlich n ſich Theophil. ad Autol. 2, 9. p. 354. (p. 87. D.) und

Propheten, im weitern und engern Sinne des Wortes, hält Juſtin für göttlich erleuchtet; mit angelegentlichem Intereſſe ſpricht er jedoch nur von der Inſpiration der Verfaſſer der altteſtamentlichen Schriften. Dieſe Inſpiration ergab ſich ihm aus einer doppelten Betrachtung. Er ging von der Annahme aus, daß außer der Realität Gottes und den Prinzipien der Sittlichkeit keine (religiöſe) Wahrheit ſelbſtſtändig von dem Menſchen erkannt werden könne [1], daß daher überall, wo wahre Gotteserkenntniß gefunden werde, eine außerordentliche Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes vorausgeſetzt werden müſſe, und behauptete auf Grund dieſer Vorausſetzung weiter, daß auch den Heiden, bei welchen ſich vereinzelte Splitter der Religionswahrheit vorfänden, eine beſondere Erleuchtung durch den göttlichen Logos theils mittelbar, theils unmittelbar zu Theil geworden ſei [2]. Für das Kriterium des vollen Wahrheitsbeſitzes hielt er Widerſpruchsloſigkeit [3], und eine ſolche Wi-

---

Tertull. apol. c. 18. T. V. p. 87.: viros, justitia et innocentia dignos deum nosse et ostendere, a primordio in seculum emisit spiritu divino inundatos. Auch Philo iſt der Ueberzeugung, daß nur der Gute göttlicher Offenbarungen theilhaftig werden könne: quis rer. divin. haer. c. 52. T. III. p. 57.: *παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ· . . . φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεὺς γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν.*

[1]) Coh. ad Gr. c. 3. p. 8. (p. 4. B.)— c. 5. p. 10. (p. 5. E.) — c. 7. p. 12. (p. 8. B.) — c. 8. p. 13. (p. 9. A.) — c. 11. p. 15. (p. 11. E.) — apol. 2, 14. p. 98. (p. 52. A.) — dial. c. Tr. c. 3. p. 105. (p. 221. B.) — c. 4. p. 105. 107. (p. 221. C. 222. E.) c. 7. p. 109. (p. 225. B.) — c. 93. p. 190. (p. 320. D.)

[2]) Apol. 1, 46. p. 71. (p. 83. C.)— 2, 10. p. 95. (p. 48. C.) — 2, 13. p. 97. (p. 51. C.)

[3]) Coh. ad Gr. c. 8. p. 12. (p. 8. D. E.): *ὅλως ἄτακτός τις καὶ ἀσύμφωνος ἡ παρ' αὐτοῖς* (den griechiſchen Philoſophen) *κεκράτηκε δόξα, ἐνὶ μόνῳ τοῖς ὀρθῶς κρίνειν δυναμένοις ἐπαίνου ἀξία φαινομένη, ὅτι πλανωμένους καὶ μὴ τἀληθῆ λέγοντας ἀλλήλους ἐλέγχειν προήρηται . . . οὐδὲν ἀληθὲς περὶ θεοσεβείας παρὰ τῶν ὑμετέρων διδασκάλων μανθάνειν ἐστὶ δυνατόν, ἱκανὴν ὑμῖν ἀπόδειξιν τῆς ἑαυτῶν ἀγνοίας διὰ τῆς πρὸς ἀλλήλους στάσεως παρεσχηκότων.* — c. 4. p. 10. (p. 5. C. D.) — c. 5. p. 10. (p. 6. A.) — apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. A.)

derſpruchsloſigkeit trat ihm aus den Schriften der Propheten, aus dem A. T. entgegen. Hier fand er alle Verfaſſer, obſchon ſie verſchiedenen Zeiten und Orten angehörten, über die wichtigſten Probleme der Forſchung, über Gott, Weltſchöpfung und Menſchenbildung, über die Unſterblichkeit der Seele und das zukünftige Gericht, durchaus einſtimmig [1]. Ja dieſe Uebereinſtimmung drängte ſich ſeinem Bewußtſein mit ſolcher Macht auf, daß er dem Juden Tryphon erklärt [2]: „wenn du glaubſt, mich in Verlegenheit bringen zu können, daß ich ſagen werde, die (bibliſchen) Schriften ſeien mit einander in Widerſpruch, ſo irrſt du; niemals werde ich wagen, dieſes zu ſagen oder auch nur zu denken; ſondern wenn eine Stelle der Art vorgebracht wird, welche den Anſchein gibt, als ob ſie einen Widerſpruch in ſich ſchließe, ſo werde ich, auf das beſtimmteſte überzeugt, daß keine Schrift der andern widerſtreitet, vielmehr bekennen, daß ich das Geſagte nicht verſtehe, und mich bemühn, auch diejenigen, welche die Schrift mit ſich ſelber in Widerſpruch ſetzen, zu derſelben Ueberzeugung zu bringen.“ Juſtin mußte alſo die Propheten wegen dieſer ihrer durchgängigen Uebereinſtimmung in der Lehre nothwendig für Inhaber der wahren Gotteserkennt-

---

1) Coh. ad Graec. c. 8. p. 13. (p. 9. C.): *ὥσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς γλώττης καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ κόσμου κτίσεως καὶ περὶ ὑλάσεως ἀνθρώπου καὶ περὶ ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἀθανασίας καὶ τῆς πρὸ τὸν βίον τοῦτον μελλούσης ἔσεσθαι κρίσεως καὶ περὶ πάντων, ὧν ἀναγκαῖον ἡμῖν ἐστιν εἰδέναι, ἀκολούθως καὶ συμφώνως ἀλλήλοις ἐδίξαν ἡμᾶς, καὶ ταῦτα ἐν διαφόροις τόποις τε καὶ χρόνοις.* — c. 10. 15. (p. 11. D.)

2) Dial. c. Tr. c. 65. p. 162. (p. 289. C. D.): *εἰ χάριν τοῦ ἔχειν δύνασθαι εἰς ἀπορίαν ἐμβάλλειν τὸν λόγον, ἵν' εἴπω, ἐναντίας τὰς γραφὰς ἀλλήλαις, πεπλάνησαι. Οὐ γὰρ τολμήσω τοῦτό ποτε ἐνθυμηθῆναι ἢ εἰπεῖν· ἀλλ' ἐὰν τοιαύτη τις δοκοῦσα εἶναι γραφὴ βληθῇ καὶ πρόφασιν ἔχῃ ὡς ἐναντία οὖσα, ἐκ παντὸς πεπεισμένος, ὅτι ἀδεμία γραφὴ τῇ ἑτέρᾳ ἐναντία ἐστίν, αὐτὸς μὴ νοεῖν μᾶλλον ὁμοίσω τὰ εἰρημένα, καὶ τοὺς ἐναντίας τὰς γραφὰς ὑπολαμβάνοντας ὅτι φρονεῖν μᾶλλον ἐμοὶ πεῖσαι ἀγωνίσομαι.* — c. 112. p. 205. 339. C.). Sehr ähnlich: Iren. adv. haeres. 2, 47. p. 157. — tull. de anim. c. 21. T. IV. p. 221. — Lactant. institutt. 5, 3. — Epiphan. adv. haeres. 51, 15. T. I. p. 438. — ronym. epist. 17. T. I. p. 81.

niß und damit zugleich für göttlich inſpirirt erachten [1]). Zu demſelben Ergebniſſe gelangte er auf einem zweiten Wege. Er ſah das A. T. voll der beſtimmteſten und ſpeciellſten Weiſſagungen, und dieſe Weiſſagungen waren dem größeſten Theile nach in der Geſchichte Chriſti und der chriſtlichen Kirche bereits erfüllt. Die Kraft der Weiſſagung wurde aber im ganzen Alterthume für eine Prärogative der Gottheit gehalten [2]), und Juſtin ſelbſt war der Meinung, daß die Vorherverkündigung der Zukunft, welcher der Erfolg entſpreche, ein Werk Gottes ſei [3]). Daraus ergab ſich für ihn der Schluß mit innerer Nothwendigkeit, daß die Männer, welche jene Weiſſagungen niederſchrieben, unter dem beſondern Einfluſſe des göttlichen Geiſtes geſtanden haben müßten [4]). Durch die Weiſſagungen wurde zugleich die Art beſtimmt, wie dieſer Einfluß zu denken ſei. Es waren dieſelben darauf berechnet, jedes nur irgend bedeutſame Moment der Lebensgeſchichte Chriſti und der Entwickelung der Kirche in be-

---

[1]) Credner de librorum N. Ti inspiratione quid statuerint Christiani I. p. 36. sq. und Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften I. S. 117. ff. — Rodhe Justin. Mart. de theopneust. libr. sacr. judicium p. 7. sq.

[2]) Plat. Men. c. 41. T. III. p. 273. (ed. Tauchn.) — Favorin. bei Gell. noct. Attic. 14, 1, 6.: tolli, quod maxime interest deos atque homines differt, si homines quoque res omnes post futuras praenoscerent — Cicer. de divinat. 1, 52. sqq. — Senec. suasor. c. 4. — Joseph. antiquit. Jud. 11, 1, 1. T. III. p. 2. 13, 10, 7. p. 174. 15, 10, 5. p. 332. — Apulej. de mundo T. II. p. 119. (ed. Altenb. 1778.) — Tertull. apolog. c. 20. T. V. p. 41. — Clem. strom. 1, 29, 181. T. II. p. 119. — Origen. c. Cels. 6, 10. T. I. p. 637. — Hilar. de trinit. l. 9. p. 65. H. — Hieronym. comment. in Jerem. 28, 10. T. V. p. 278. in Dan. 2, 9. p. 484. in Job. 32. T. VII. p. 157. — Vgl. Knobel der Prophetismus der Hebräer (Bresl. 1837.) I. S. 100. f. 134.

[3]) Apol. 1, 12. p. 50. (p. 60. A.): *θεοῦ ἔργον ἐστίν, πρὶν ἢ γενέσθαι εἰπεῖν καὶ οὕτως δειχθῆναι γινόμενον, ὡς προείρηται.* — 1, 33. p. 64. (p. 75. D.)

[4]) Credner de librorum N. Ti inspiratione quid statuerint Christiani I. p. 38. und Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften I. S. 119. f. — Rodhe Justin. Mart. de theopneust. libr. sacr. judic. p. 9. sq.

ſtimmten, wenn auch theilweiſe dunkeln Umriſſen vorzubilden, damit, wenn die Erfüllung des an ſich Unglaublichen einträte, es von den Menſchen nicht weiter für unmöglich angeſehn werden möchte, ſondern auf Grund der vorausgegangenen Weiſſagung in ſeiner Realität und Wahrheit erkannt werden könnte [1]. Bei dieſer Sachlage bedurfte es für die Interpreten des göttlichen Willens offenbar der größeſten Treue in der Darlegung des vermittelſt beſonderer göttlicher Offenbarung Empfangenen, weil auch nur ein kleiner Irrthum in dem prophetiſchen Gemälde leicht die Vereitelung des ganzen Zweckes der Prophetie zur Folge haben konnte. Es mußte alſo eine Veranſtaltung getroffen werden, daß ein ſolcher Irrthum unmöglich wurde; es mußte dahin gewirkt werden, daß der Offenbarungszweck nicht durch menſchliche Zuthat verrückt werden konnte. Die prophetiſche Inſpiration durfte daher nicht in einer bloßen allgemeinen Steigerung und Befruchtung der menſchlichen Erkenntnißkraft beſtehn; ſie durfte auch keine Mittheilung von Erkenntnißſätzen ſein, bei welcher den Empfängern überlaſſen geblieben wäre, den neuen Ideen Geſtalt und Form zu geben. Es mußte vielmehr in den Propheten während der Periode der Inſpiration eine Hemmung aller rein menſchlichen Produktivität eintreten, die Propheten mußten zu einem Kanale werden, durch welchen das Göttliche ohne Vermiſchung mit dem Menſchlichen hindurchging, die ihnen gewordene Offenbarung mußte eine wörtliche und buchſtäbliche ſein. Und ſo dachte ſich Juſtin die prophetiſche Inſpiration wirklich. Er beſchränkt ſich nicht auf die infache Bemerkung, daß die Propheten von Gott begeiſtert [2] der vom göttlichen Logos bewegt geweſen wären [3], daß ſie im

---

[1] Apol. 1, 33. p. 64. (p. 74. E.): *ἃ ἦν ἄπιστα καὶ ἀδύνατα μελλόμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις γενήσεσθαι, ταῦτα ὁ θεὸς προεμήνυσε διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος μέλλειν γίνεσθαι, ἵν', ὅταν γένηται, μὴ ἀπιστηθῇ, ἀλλ' ἐκ τοῦ προειρῆσθαι πιστευθῇ.* — dial. c. Tr. 34. p. 181. (p. 310. B.)

[2] Apol. 1, 33. p. 64. (p. 75. D.) — 1, 35. p. 65. (p. 76. E.): *θεοφορούμενοι.*

[3] Apol. 1, 36. p. 65. (p. 76. D.): *κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου.*

heiligen Geiſte geredet [1] und unter dem Anhauche deſſelben Geiſtes ihre Bücher niedergeſchrieben hätten [2]; ſondern er verſichert auch verſtärkend, daß ſie niemals ihre eigenen Gedanken, ſtets nur das durch göttliche Offenbarung Empfangene vorgetragen hätten [3], er verſinnlicht ihren Zuſtand während der Periode der Inſpiration an dem Bilde der Zither und Lyra, welche vom Plektron geſchlagen wird, und behauptet, daß ſie ſich eben ſo leidentlich und unbedingt der Einwirkung des heiligen Geiſtes überlaſſen hätten, wie das Inſtrument der Willkür des Spielers unterliegt [4], ja er läugnet, daß ſie während der Inſpira-

---

[1]) Apol. 1, 36. p. 65. (p. 76. D.) — dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. D.)

[2]) Coh. ad Gr. c. 12. p. 16. (p. 13. A.): *μόνη ἡ τοῦ προφήτου Μωϋσέως προϋπῆρχεν ἱστορία, ἣν ἐκ τῆς θείας ἐπιπνοίας Μωϋσῆς γέγραφε τοῖς τῶν Ἑβραίων γράμμασι.* — apol. 1, 36. p. 65. (p. 76. D.)

[3]) Coh. ad Gr. c. 8. p. 12. (p. 9. A.): *μηδὲν ἀπὸ τῆς ἰδίας αὐτῶν φαντασίας διδάξαντας ἡμᾶς . . ., ἀλλ' ἀφιλονείκως καὶ ἀδιστάστως τὴν παρὰ θεοῦ δεξαμένους γνῶσιν καὶ ταύτην διδάσκοντας ἡμᾶς.* — c. 10. p. 15. (p. 11. D.) — c. 35. p. 32. (p. 32. D.) — dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. D.) — Hieronym. comment. in Jerem. 28, 10. T. V. p. 278.

[4]) Coh. ad Gr. c. 8. p. 13. (p. 9. B.): *τοὺς ἁγίους ἄνδρας . . ., οἷς οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης . . ., ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν.* In der Eigenſchaft von Inſtrumenten erſcheinen die Propheten auch in der ausdrucksvollen, feierlichen Formel, mit welcher Juſtin die altteſtamentlichen Citate in der Regel einführt: dial. c. Tr. c. 67. p. 165. (p. 292. C.): *θεὸς διὰ τῶν προφητῶν βοᾷ.* — c. 16. p. 116. (p. 233. D.): *διὰ Μωσέως κέκραγεν ὁ θεὸς αὐτός.* — c. 16. p. 117. (p. 234. C.): *ἐμβοᾷ ὑμῖν ὁ θεὸς διὰ τοῦ Ἡσαΐου λέγων.* — c. 22. p. 120. (p. 238. D.) c. 41. p. 137. (p. 260. A.) — apol. 1, 44. p. 69. (p. 81. B.): *ἐδίδαξεν ἡμᾶς ταῦτα τὸ ἅγιον προφητικὸν πνεῦμα διὰ Μωσέως φῆσαν.* — dial. c. Tr. c. 25. p. 123. (p. 242. B.): *διὰ τοῦ Ἡσαΐου βοᾷ τὸ πνεῦμα ἅγιον.* — apol. 1, 48. p. 72. (p. 84. D.) — 1, 51. p. 73. (p. 86. B.) — 1, 53. p. 74. (p. 88. D.) dial. c. Tr. c. 37. p. 134. (p. 255. D.) c. 73. p. 170. (p. 298. C.) u. a. m. An dem Bilde eines (muſikaliſchen) Inſtrumentes verſinnlichen übrigens auch mehrere andere Väter die Inſpirationsthätigkeit des

tion überhaupt ihr natürliches Bewußtſein gehabt hätten, er faßt die Inſpiration als Ekſtaſe [1]. Juſtin's Inſpirationsbegriff iſt kein anderer, als der im Montanismus vorherrſchende [2], welcher faſt von der ganzen alten Kirche verworfen wurde [3].

---

heiligen Geiſtes. So Athenag. leg. pr. Christ. c. 7. p. 285. (p. 8. B.). — Theophil. ad Autol. 2, 9. p. 354. (p. 87. D.) 2, 10. p. 355. (p. 88. D.). — Clem. strom. 6, 18, 168. T. III. p. 204. — Macar. homil. 47, 14. p. 543. sq. (ed. Prit. Lips. 1714.)

[1]) Dial. c. Tr. c. 115. p. 208. (p. 343. A.): *τὸν διάβολον καὶ τὸν τοῦ κυρίου ἄγγελον οὐκ αὐτοψίᾳ, ἐν καταστάσει ὤν, ἐωράκει, ἀλλ' ἐν ἐκστάσει, ἀποκαλύψεως αὐτῷ γεγενημένης.* Es liegt kein Grund vor, dieſe dogmatiſche Beſtimmung auf die eine prophetiſche Viſion des Sacharja 3, 1. ff., an welche ſie zufällig angeknüpft iſt, zu beſchränken, ſondern ſie bezeichnet den allgemeinen Charakter der prophetiſchen Inſpiration. Daß dieß ſo ſei, beweiſt ſchon die ſtillſchweigende Billigung, mit welcher Juſtin in der Mahnrede an die Griechen (coh. ad Gr. c. 37. p. 34. [p. 35. C. D. 36. B.]) die heidniſche Vorſtellung von den weiſſagenden Sibyllen und insbeſondere die Vorſtellung Plato's, daß die gottbegeiſterten Seher ſelbſt nicht wüßten, was ſie verkündigten, referirt.

[2]) So läßt Montan den heiligen Geiſt ſprechen: Epiphan. adv. haeres. 48, 4. T. I. p. 405.: *ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ· ἰδού, κύριός ἐστιν ὁ ἐκστάσων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις* — und Tertullian ſagt in montaniſtiſchem Sinne: adv. Mr. 4, 22. T. I. p. 232.: in spiritu homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina. Vgl. Neander Antignoſtikus Geiſt des Tertullianus (Berl. 1825.) S. 384. f.

[3]) Außer Juſtin und den Montaniſten verſetzt unter den alten Kirchenlehrern nur noch Athenagoras (legat. pr. Christ. c. 9. p. 286. p. 9. D.]) die Propheten während ihrer Inſpiration in den Zuſtand ekſtatiſcher Bewußtloſigkeit. Die übrigen Väter halten in der Regel an der bloßen Vorſtellung einer wörtlichen Eingebung feſt, ja viele erklären ſich ſehr entſchieden gegen die Annahme einer ekſtatiſchen Verzückung. So ſagt Origenes (c. Cels. 7, 3. T. I. p. 696.): *τὸ εἰς ἔκστασιν καὶ μανικὴν ἄγειν κατάστασιν τὴν θῆθεν προφητεύουσαν, ὡς βαμῶς αὐτὴν ἑαυτῇ παρακολουθεῖν, οὐ θείου πνεύματος ἔργον εἶν* — und Hieronymus praef. in Jes. T. V. p. 5.: neque, ut ontanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt uti, ut nescirent quid loquerentur et, quum alios erudirent, i ignorarent quid dicerent. — in Jes. 1, 1. T. V. p. 6. praef. in

Alle Milderungsverſuche, welche man dieſem Begriffe hat angedeihn laſſen, beruhn nur auf Verkennung der Ideenreihe, an welcher ſich derſelbe bei Juſtin, etwa die Ekſtaſis ausgeſchloſſen, mit Nothwendigkeit entwickelte, und auf völliger Unbekanntſchaft mit der Stelle des Dialogs, in welcher Juſtin den Zuſtand des Propheten während der Inſpiration unumwunden als einen ekſtatiſchen darſtellt [1]. Sie lehnen ſich insgemein an das Bild der Zither und Lyra an, welches, eben als Bild, an ſich allerdings eine Milderung zuläßt [2], aber doch ſchon in dem Zu-

---

Habac. T. VI. p. 145. in Ephes. 3, 5. sq. T. IX. p. 172. — Epiphan. adv. haeres. 48, 3. sqq. T. I. p. 404. sqq. — Miltiades ſchrieb eine eigene Schrift des Inhaltes: *μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* (Euseb. h. e. 5, 17. T. II. p. 82.) Vgl. Rudelbach die Lehre von der Inſpiration der heil. Schrift: Zeitſchrift für d. geſammte lutheriſche Theologie und Kirche, herausg. v. Rudelbach u. Guerike (Leipz. 1840.) I, 1. S. 28. ff.

[1]) Kein Einziger von Allen, welche über die Inſpirationslehre Juſtin's gehandelt haben, hat unſeres Wiſſens dieſe Stelle gekannt. An Keinem aber hat ſich dieſe Unkenntniß augenfälliger gerächt, als an Meier (Lehrbuch d. Dogmengeſchichte. Gießen 1840. S. 66.), welcher ſchreibt: „die ſtarken Bilder, deren ſich ſchon Juſtin und Athenagoras bedienen, dürfen ſchwerlich als Ausdruck des ſtrengen Inſpirationsbegriffes gedeutet werden, wie ſich derſelbe im Montanismus entwickelte."

[2]) Wenn Rördam (de fide patrum ecclesiae christ. antiquissimae in iis, quae de origine evangeliorum canonicorum, maxime Matthaei, tradiderunt. Hafn. 1839. p. 142. sq.) eine mildere Auslegung jenes Bildes, wonach auch der freien Selbſtthätigkeit der inſpirirten Propheten Raum verbleibt, darum fordern zu müſſen glaubt, weil ſonſt die Inſpirationslehre mit dem Dogma von der Freiheit des Individuums in Kolliſion kommen würde; ſo hat er dieſer Freiheit eine Ausdehnung gegeben, welche ſie bei Juſtin keineswegs behauptet, und unbeachtet gelaſſen, daß auch der ſtrengſte Inſpirationsbegriff ein freiwilliges Sichhingeben des Inſpirirten an das inſpirirende Pneuma zur Vorausſetzung hat. Wenn aber Hagenbach (Lehrbuch der Dogmengeſchichte Lpz. 1840. I. S. 85.) zu jenem Bilde bemerkt: „ob Juſtin damit eine reine Paſſivität von Seiten der Schriftſteller behaupte? In der Lyra wird doch der akuſtiſche Bau und die Stimmung vorausgeſetzt; denn einem Stücke Holz könnte ja das Plektron keine Töne entlocken:" ſo iſt zu entgegnen: der Apologet vergleicht die Propheten in ſofern mit einer Lyra, als ſie perſönlich zu der Geſtaltung der Offenbarungen,

ſammenhange ſeiner Stelle eine Wehr hat, welche es gegen jede unſtatthafte Schwächung ſchützt. Jene ſtrenge Faſſung des Inſpirationsbegriffes, wonach der inſpirirte Prophet nicht allein im Zuſtande vollkommener Paſſivität, ſondern auch außerhalb ſeines natürlichen Bewußtſeins gedacht wird, gehört Juſtin übrigens keineswegs eigenthümlich zu; längſt vor ihm war ſie recipirt, im ganzen Heidenthume und dem ſpätern Judenthume war ſie die herrſchende. Die griechiſchen Prieſterinnen ertheilten ihre Orakelſprüche im bewußtloſen Zuſtande eines heiligen Wahnſinnes; ſie ſprachen, was ihnen der Gott gab auszuſprechen; ja nach der Rückkehr ihres im Momente der Ekſtaſe völlig zurückgetretenen natürlichen Bewußtſeins wußten ſie ſelbſt nicht, was ſie geredet hatten [1]). Derſelbe Begriff der Mantik findet ſich bei Plato. Er bemerkt, daß die gottbegeiſterten Seher bloße Werkzeuge Gottes ſeien, daß nicht ſie redeten, ſondern Gott durch ſie [2]); er verſichert, daß ſie, ihres natürlichen Be-

---

welche ſie empfangen, weder nach Inhalt noch Form etwas beitragen, ob ſie ſchon eine natürliche Empfänglichkeit haben müſſen, dieſe Offenbarungen treu aufzunehmen und wiederzugeben. Dem akuſtiſchen Baue und der Stimmung der Lyra entſpricht bei den Propheten die intellektuelle und ſittliche Befähigung, ohne welche ſie ſo wenig, wie ein gewöhnliches Stück Holz zur Lyra, zu Organen der Prophetie brauchbar ſein konnten. Auch Rudelbach (a. O. S. 27.) hat jenes Bild nicht ganz richtig gefaßt; wenigſtens iſt ſein Proteſt gegen die Deutung auf eine regungs- und bewußtloſe Paſſivität ungehörig.

[1]) So ſagt die Sibylle: Sibyll. oracul. l. 2. p. 189. (ed. Gall. Amstelod. 1689.):

οὔτε οἶδα
Ὅ, τι λέγω, κέλεται δὲ θεὸς τὰ ἕκαστ' ἀγορεύειν

und ähnlich: l. 2. p. 314. — l. 3. p. 351. — l. 3. p. 465. — l. 3. p. 483. sq. Juſtin ſelbſt bringt in Betreff der kumäiſchen Sibylle die Notiz bei: coh. ad Gr. c. 37. p. 34. (p. 35. D.): *αὕτη, οὐχ ὥσπερ οἱ ποιηταὶ καὶ μετὰ τὸ γράψαι τὰ ποιήματα, εἶχεν ἐξουσίαν διορθοῦσθαι καὶ ἐπιξέειν μάλιστα διὰ τὴν τῶν μέτρων ἀκρίβειαν· ἀλλ' ἐν μὲν τῷ τῆς ἐπινοίας καιρῷ τὰ τῆς προφητείας ἐπλήρου· παυσαμένης δὲ τῆς ἐπινοίας ἐπέπαυτο καὶ ἡ τῶν εἰρημένων μνήμη.*

[2]) Joc. 5. T. III. p. 131. (ed. Tauchn.): *ὁ θεός, ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν, τούτοις χρῆται ὑπηρέταις, καὶ τοῖς χρησμῳδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν, ὅτι οὐχ οὗτοι εἰσὶν*

wußtſeins entäußert, von allem dem Trefflichen und Wahren, das ſie verkündigten, ſelbſt Nichts wüßten [1], ja er geht ſo weit zu behaupten, daß das völlige Verſchwinden des natürlichen Bewußtſeins im Momente der Inſpiration etwas der ächten Mantik ſchlechthin Weſentliches ſei, daß wahre Mantik bei klarem Bewußtſein gar nicht ſtattfinden könne [2]. Von den Griechen ging dieſe Auffaſſung der Inſpiration zu den Juden über. Schon die Erzählung von dem wunderbaren Urſprunge der LXX. ruht auf dieſem Grunde. Unumwunden aber ſpricht ſich Philo für dieſelbe aus. Er erklärt, daß der wahre Prophet nichts Eigenes ſage, ſondern nur das vortrage, was ihm von einem Andern unter den Fuß gegeben werde [3]; er ſieht in dem Propheten einen bloßen Dolmetſcher Gottes, welchem Gott innerlich zu vernehmen gebe, was er ausſprechen ſolle [4]; er nennt ihn geradezu ein tönendes Inſtrument, welches von Gott unſichtbar geſchlagen werde [5], und fügt hinzu, daß ſich derſelbe auch dann vollkommen paſſiv verhalte, wenn er zu ſprechen

---

οἱ ταῦτα λέγοντες, οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς.

[1] Apol. Socrat. c. 7. T. I. p. 48.: οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοὶ . . . λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι. Wörtlich eben ſo Meno c. 41. T. III. p. 272.

[2] Tim. T. VII. p. 75.: ἱκανὸν σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν. Οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς. Vgl. C. F. Hermann disput. de Plat. Menone in den Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik, herausg. von Seebode, Jahn und Kloß. Sechſter Supplementband. H. 1. S. 56. ff. Einige hierher gehörige Stellen anderer heidniſcher Schriftſteller ſ. bei Sonntag doctrina inspirationis (Heidelb. 1810.) p. 16. sq.

[3] Quis rer. divin. haer. c. 52. T. III. p. 57. προφήτης ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου. — de monarch. 1, 9. T. IV. p. 297. — de special. legib. c. 8. T. V. p. 122. Vgl. Gfrörer Philo u. d. alexandr. Theoſophie (Stuttg. 1831.) I. S. 54. ff.

[4] De praem. et poen. c. 9. T. V. p. 230.: ἑρμηνεύς ἐστιν ὁ προφήτης, ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ θεοῦ. — de special. leg. c. 8. p. 122. — de monarch. 1, 9. T. IV. p. 297.

[5] Quis rer. divin. haer. c. 52. T. III. p. 57.: μόνος (σοφὸς) ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ. — vit. Mos. 1, 49. T. IV. p. 171.

ſcheine, daß er nur ſeine Sprachwerkzeuge, ſeinen Mund und ſeine Zunge, in den Dienſt Gottes ſtelle, welcher durch dieſelben kund thue, was er wolle [1]). Er bezeichnet die Prophetie kurzweg als einen gottbegeiſterten Wahnſinn [2]), läugnet, daß der inſpirirte Prophet ſeiner mächtig und bei klarem Bewußtſein ſei [3]), und ſucht dieſe Annahme zu motiviren, indem er ſagt [4]): „wann das göttliche Licht aufleuchtet, geht das menſchliche unter; wann aber jenes untergeht, geht dieſes hervor und leuchtet auf. Dieß pflegt bei der Prophetie zu geſchehn. Wann der göttliche Geiſt einkehrt, zieht unſer innerer Sinn aus; wann aber jener wieder auswandert, zieht dieſer dagegen ein. Denn es iſt unſtatthaft, daß Sterbliches mit Unſterblichem zuſammenwohne. Deshalb pflegt das Erlöſchen des Bewußtſeins und das Dunkel, welches ſich um dieſes lagert, eine Ekſtaſe und gottbegeiſterten Wahnſinn zu erzeugen.“ Dieſelbe Grundanſchauung von der prophetiſchen Inſpiration theilt auch Joſephus, obſchon er ſich nicht ſo ausführlich darüber äußert. Bei Erwähnung des Segens, welchen Bileam gegen ſeine Abſicht über das iſraelitiſche Volk ausſprechen mußte, macht derſelbe die Bemerkung [5]): „dieſes prophezeite er, ſeiner ſelbſt nicht mächtig, vielmehr vom göttlichen Geiſte dazu bewegt“ — und legt hierauf dem

---

[1]) Quis rer. divin. haer. c. 53. p. 59.: ὄντως ὁ προφήτης, καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει· καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ. Τέχνῃ δ' ἀοράτῳ καὶ παμμούσῳ ταῦτα κρούων, εὔηχα καὶ παναρμόνια καὶ γέμοντα συμφωνίας τῆς πάσης ἀποτελεῖ.

[2]) Quis rer. divin. haer. c. 51. p. 55.: ἡ πασῶν ἀρίστη (ἔκστασις), ἔνθεος κατοχωτική τε μανία, ᾗ τὸ προφητικὸν γένος χρῆται.

[3]) Vit. Mos. 3, 34. T. IV. p. 236.: ὁ προφήτης . . . οὐκ ἔτι ὢν ἐν ἑαυτῷ θεοφορεῖται καὶ θεσπίζει. — de special. leg. c. 8. T. V. p. 122.

[4]) Quis rer. divin. haer. c. 53. T. III. p. 58.

[5]) Antiquit. Jud. 4, 6, 5. T. I. p. 193. sq.: ὁ μὲν τοιαῦτα ἐπεθείαζεν, οὐκ ὢν ἐν ἑαυτῷ, τῷ δὲ θείῳ πνεύματι πρὸς αὐτὰ κεκινημένος . . . . ὦ Βάλακε, φησί, περὶ τῶν ὅλων λογίζῃ καὶ δοκεῖς ἐφ' ἡμῖν εἶναί τι περὶ τῶν τοιούτων σιγᾶν ἢ λέγειν, ὅταν ἡμᾶς τὸ τοῦ θεοῦ λάβῃ πνεῦμα; φωνὰς γὰρ ἃς βούλεται τοῦτο καὶ λόγους οὐδὲν ἡμῶν εἰδότων ἀφίησιν . . . . Οὐδὲν ἐν ἡμῖν ἔτι, φθάσαντος εἰσελθεῖν ἐκείνου, ἡμέτερον.

Bileam die Worte in den Mund: „o Balak, glaubst du so ganz und gar, daß es in unserer Macht stehe, von dergleichen Dingen etwas zu verschweigen oder zu reden, wann uns der Geist Gottes ergriffen hat? Laute und Worte, wie er will, läßt dieser hervorgehn, ohne daß wir etwas davon wissen ... Nichts in uns ist ferner unser, sobald jener eingekehrt ist.“ — Man wird nicht sehr irren, wenn man annimmt, daß diese Vorstellungen des Heidenthums und spätern Judenthums von der prophetischen Inspiration zur Fixirung des Inspirationsbegriffes, wie er bei Justin erscheint, mit beigetragen haben. Der theologische Standpunkt, auf welchem sich Justin befand, forderte bloß, die Inspiration als eine von aller Störung und Verfälschung durch menschliche Zuthat freie zu denken; was darüber hinausliegt, setzte sich nur zufällig an diese Prämisse an und wird nicht unwahrscheinlich von einem fremden, äußern Einflusse abgeleitet. Positiv läßt sich anführen, daß Justin, wie bereits bemerkt, in der Mahnrede an die Griechen die platonische Doktrin von der Mantik mit sichtlicher Billigung anführt.

Daraus nun aber, daß Justin die alttestamentlichen Propheten für göttlich inspirirt hält, erklärt sich für ihn der Umstand, daß sich dieselben niemals auf Beweise für ihre Behauptungen einlassen, sondern ihre Sprüche ohne alle kunstvolle Dialektik, einfach und assertorisch hinstellen [1]: als Organe des göttlichen Geistes waren sie an sich vollkommen glaubwürdig und über alle Beweisführung erhaben [2].

Wie die Propheten, so achtete Justin die Apostel für göttlich erleuchtet, und wie er die alttestamentlichen Schriften für Diktate des heiligen Geistes hielt, so leitete er auch die Schriften des N. T., so weit sie ihm bekannt waren, aus besonderer göttlicher Inspiration ab. Freilich hat man dieses in neuerer Zeit, namentlich in Betreff der Evangelien, läugnen wollen. Credner hat behauptet, Justin habe auf seinem

[1] Coh. ad Graec. c. 8. p. 13. (p. 9. B.) — c. 35. p. 32. (p. 32. D.)

[2] Dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. D.)

Standpunkte nicht nur keiner inſpirirten Evangelien bedurft, ſondern die Inſpiration dieſer Schriften überhaupt gar nicht zulaſſen können [1]). Den Mangel jenes Bedürfniſſes folgert der genannte Gelehrte aus dem Umſtande, daß Juſtin bereits in der vorausgeſetzten Uebereinſtimmung der Lehre Jeſu und der Apoſtel mit dem Lehrinhalte des A. T., welcher nach der Meinung Juſtin's vorandeutend alles die Perſon und Lehre Chriſti Betreffende umfaßte, eine hinreichende Bürgſchaft für die Wahrheit der evangeliſchen Berichte gehabt habe [2]). Die baare Unmöglichkeit aber, daß Juſtin an Inſpiration der Evangelien geglaubt habe, behauptet er auf Grund der Aeußerung, welche der Apologet gelegentlich fallen läßt, daß in den ſchriftlichen Aufzeichnungen der Apoſtel und ihrer Begleiter *Alles*, was ſich auf Chriſtum und ſeine Lehre beziehe, vorzufinden ſei: apol. 1, 33. p. 64. (p. 75. B.): *οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Denn dieſes All habe nicht in irgend einem einzelnen Evangelium, ſondern nur in der Geſammtheit aller ſchriftlichen Evangelien und ihrer gemeinſchaftlichen Benutzung gefunden werden können, und an dieſe Geſammtheit ſei Juſtin durch ſein Syſtem gewieſen geweſen. Habe derſelbe alſo überhaupt an Inſpiration der Evangelien geglaubt, ſo habe er alle damals im Umlaufe befindlichen Evangelien für inſpirirt erachten müſſen; dieß ſei aber unmöglich geweſen, weil Juſtin in der Einheit der Lehre ein nothwendiges Merkmal des göttlichen Urſprunges einer Schrift geſehn und weil zwiſchen den zahlreichen damals im Umlaufe begriffenen Evangelien eine ſehr bedeutende Verſchiedenheit beſtanden habe: eine Verſchiedenheit, welche Juſtin, wenn nicht anderswoher, ſchon durch Marcion habe bekannt werden müſſen. Von inſpirirten Evangelien habe erſt dann die Rede ſein können, als eine Auswahl

[1]) De librorum N. Ti inspiratione quid statuerint Christiani I. p. 53. sqq., beſonders Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften I. S. 125. ff. — Vgl. Lange ausführl. Geſchichte der Dogmen I. S. 132. und Flügge Verſuch einer Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften I. S. 333.

[2]) Apol. 1, 33. p. 64. (p. 75. B.) — dial. c. Tr. c. 48. p. 145. (p. 267. D.) — c. 53. p. 149. (p. 273. C.).

unter den Evangelien getroffen geweſen ſei; eine ſolche Auswahl habe aber Juſtin noch nicht gekannt. Es iſt nicht zu läugnen, dieſe Bemerkungen haben bei der erſten Betrachtung etwas Blendendes; allein ein tieferes Eindringen in den Gegenſtand zeigt, daß ſie eben nur blenden. Was den erſtern Punkt betrifft, ſo iſt freilich wahr, daß Juſtin die Wahrheit der evangeliſchen Lehre niemals auf die Inſpiration der Apoſtel, ſondern vorzugsweiſe auf die Uebereinſtimmung mit der altteſtamentlichen Prophetie gründet, und namentlich in Betreff der jungfräulichen Geburt Chriſti geradezu verſichert: apol. 1, 33. p. 64. (p. 75. B.): *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν· οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπεὶ καὶ διὰ Ἡσαΐου τὸ προφητικὸν πνεῦμα τοῦτον γεννησόμενον, ὡς προεμηνύομεν, ἔφη.* Allein dieſer Umſtand findet ſeine genügende Erklärung in der Eigenthümlichkeit des apologetiſchen Geſichtskreiſes, in welchem ſich Juſtin bewegte, und beweiſt nur, daß der Apologet die Berufung auf die Inſpiration der Apoſtel, Heiden und Juden gegenüber, zum Erweiſe der Wahrheit der chriſtlichen Lehre nicht für hinlänglich hielt, nicht aber, daß er nicht von anderer Seite das Bedürfniß fühlen konnte, ſich die Apoſtel als göttlich inſpirirt zu denken. Auch Tertullian findet, ganz wie Juſtin, die eigentliche Stütze für die göttliche Wahrheit des Chriſtenthums in dem A. T., und doch glaubt er dabei an die Inſpiration der Apoſtel. Vgl.

Tertull. apol. c. 21. T. V. p. 45.: Praedixerat et ipse (Christus) ita facturos; parum hoc, si non et prophetae retro.	Tertull. de anim. c. 28. T. IV. p. 234.: Nullus sermo divinus nisi dei unius, quo prophetae, quo apostoli, quo ipse Christus intonuit. — de exhortat. castit. c. 4. T. III. p. 88. — de coron. milit. c. 4. T. IV. p. 295. — apol. c. 31. T. V. p. 64.

Daſſelbe gilt von Origenes, vergl. c. Cels. 1, 49. T. I. p. 365. 2, 28. p. 411. 2, 48. p. 422. mit de princip.

praef. c. 4. 8. T. I. p. 48. sq. 2, 7. p. 92. — Was den andern Punkt anlangt, so ruht alle seine Beweiskraft auf der Voraussetzung, daß Justin in den Worten: *ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν* nicht sowohl auf ein bestimmtes Evangelium oder eine bestimmte Evangeliensammlung, sondern auf die gesammte Evangelienlitteratur, welche zu seiner Zeit vorhanden war, hinweise. Mit dem Falle dieser Voraussetzung bricht die ganze Schlußfolge zusammen. Auffallend ist es darum, daß Credner auch nicht das Mindeste zum Schutze dieser Voraussetzung beigebracht hat, denn das Wort *πάντα* kann für sich allein Nichts beweisen. Justin braucht dasselbe nicht selten so, daß es hyperbolisch zu nehmen ist, wenn sich aus seinen Worten nicht Unsinn ergeben soll [1]. Freilich, die Hypothese läßt sich überhaupt durch Nichts stützen, sie ist völlig unhaltbar. Justin bezeichnet die Quelle, aus welcher er seine evangelischen Citate schöpft, wenn er eine solche überhaupt nennt, in der Regel mit dem Titel: *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*: wie ließe sich's denken, daß er, wenn dieser Name auf die gesammte vorhandene Evangelienlitteratur hinwiese, seine Einzelcitate unter einem so weitschichtigen Titel eingeführt haben sollte? Justin berichtet ferner, daß die Apomnemoneumata der Apostel sonntäglich in den kirchlichen Versammlungen der Christen vorgelesen würden [2]; das setzt doch gewiß eine bestimmte Auswahl von Evangelien voraus. An einen bestimmt abgeschlossenen Cyklus evangelischer Nachrichten ist also bei der Benennung „Apomnemoneumata der Apostel" in jedem Falle zu denken, was man sich auch im Besondern darunter vorstellen möge. Wir erkennen unter diesem Titel die kanonischen Evangelien. Dar-

---

[1] Apol. 1, 45. p. 70. (p. 83. A.): *ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι ἐξελθόντες, πανταχοῦ ἐκήρυξαν.* — dial. c. Tr. c. 121. p. 214. (p. 350. B.): *ἡμῖν ἐδόθη . . . τὰ τοῦ πατρὸς ἐπιγνῶναι πάντα.* — apol. 2, 6. p. 93. (p. 45. A.)

[2] Apol. 1, 67. p. 83. (p. 98. D.): *τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται.*

nach bezieht ſich das *πάντα* auf den Komplex der vier Evangelien, und der etwas hyperboliſche Ausdruck will ſagen, daß die vier Evangelien zuſammengenommen ein vollſtändiges Geſammtbild des Lebens und Wirkens Chriſti gewährten, wobei nicht ausgeſchloſſen wird, daß dem Gemälde der eine oder der andere Zug noch beigefügt werden könne. Es hindert alſo auch von dieſer Seite Nichts, dem Juſtin den Glauben an die Inſpiration der Apoſtel zuzuſchreiben, wenn dieſe Annahme nur ſonſt empfohlen wird. Und dieſes iſt allerdings der Fall. Juſtin hielt, wie natürlich, die Lehre Chriſti für göttlich [1], die Apoſtel waren beſtimmt, dieſe Lehre mündlich und ſchriftlich zu verbreiten; es kam darauf an, daß dieſe Verkündigung eine vollkommen getreue war, weil ſich unter den Ausſprüchen Chriſti auch Weiſſagungen befanden, welche durch die geringſte Abänderung ihren Zweck völlig verfehlen konnten, und weil, wenn an dem übrigen Lehrinhalte durch einen Irrthum der Verkündiger etwas geändert wurde, die Uebereinſtimmung deſſelben mit dem A. T. und damit ſeine Glaubwürdigkeit aufhörte; es mußte namentlich auch verhütet werden, daß ſich keine Widerſprüche in die Verkündigung einſchlichen, weil ſonſt der göttliche Urſprung des Chriſtenthums hätte zweifelhaft werden müſſen, indem, wie bemerkt, nach der Meinung Juſtin's die Widerſpruchsloſigkeit das Kriterium der göttlichen Wahrheit iſt. Dieſes konnte aber ohne eine beſondere Einwirkung Gottes auf die Apoſtel nicht erreicht werden; es iſt der natürlichen Kraft des Menſchen unmöglich, das Göttliche durch ſich ſelbſt rein und treu darzuſtellen; den heidniſchen Weiſen vor Jeſu war ein beſonderer Unterricht durch den Logos und die Lektüre des A. T. geworden, und doch hatten ſie, weil die richtige Auffaſſung des Empfangenen bei ihnen nicht im Beſondern noch geſichert war, in ihren Darſtellungen in Widerſprüche allerlei Art verwickelt [2];

---

[1] Apol. 1, 14. p. 52. (p. 61. D.): *δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν.*

[2] Apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. A.): *παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι· ἐλέγχονται δὲ μὴ ἀκριβῶς νοήσαντες, ὅταν ἐναντία αὐτοὶ ἑαυτοῖς λέγωσιν.*

bei den Apoſteln kam hinzu, daß ſie Idioten und der Sprache nicht mächtig waren [1], und unter den Evangeliſten fanden ſich zwei, welche Chriſtum nicht einmal ſelbſt gehört hatten, ſondern nur Apoſtelſchüler waren [2]. Sollten alſo die Evangeliſten und Apoſtel brauchbare Organe Chriſti ſein, ſo mußten ſie durch Inſpiration bei ihren mündlichen und ſchriftlichen Funktionen vor Irrthümern geſichert werden. Dazu kommt, daß die neuteſtamentlichen Schriften auch apoſtoliſche Weiſſagungen enthalten (Röm. 11, 25. f. 2 Theſſal. 2, 3. f. 8. ff. 1 Timoth. 4, 1. ff. u. die ganze Apokalypſe). Auch um dieſer Weiſſagungen willen mußte Juſtin die Apoſtel für inſpirirt halten, wie er denn dem Verfaſſer der Apokalypſe, in welchem er den Apoſtel Johannes ſieht, ausdrücklich prophetiſche Inſpiration zuſchreibt [3]. Ja er hätte dieſes ſelbſt dann thun müſſen, wenn ſich ihm in den apoſtoliſchen Schriften des N. T. keine eigentlichen Weiſſagungen dargeboten hätten; denn er bemerkt, daß die Gabe der Prophetie noch zu ſeiner Zeit in der chriſtlichen Kirche fortdauere [4], und es iſt doch nicht anzunehmen, daß er dem gewöhnlichen Chriſten ein Vermögen zuerkannt haben ſollte, welches er nicht gleichmäßig oder vielmehr in höherm Grade den Apoſteln zugeſprochen hätte [5]. Was nun in dieſer

---

[1] Apol. 1, 39. p. 67. (p. 78. A.): οὗτοι ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι. Vergleichenswerth iſt, wie auch Origenes den Erfolg, welchen die apoſtoliſche Verkündigung des Evangeliums hatte, der höhern göttlichen Kraft zuſchreibt, mit welcher die Apoſtel ausgerüſtet waren: c. Cels. 8, 47. T. I. p. 776.: οὐ πιθανόν, οὔτε τοὺς Ἰησοῦ ἀποστόλους, ἄνδρας ἀγραμμάτους καὶ ἰδιώτας, ἄλλῳ τινὶ τεθαῤῥηκέναι πρὸς τὸ καταγγεῖλαι τοῖς ἀνθρώποις τὸν χριστιανισμόν, ἢ τῇ δοθείσῃ αὐτοῖς δυνάμει καὶ τῇ ἐν τῷ λόγῳ εἰς τὰ δηλούμενα πράγματα χάριτι.

[2] Dial. c. Tr. c. 103. p. 199. (p. 331. C.): ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, γέγραπται.

[3] Dial. c. Tr. c. 81. p. 179. (p. 308. A.).

[4] Dial. c. Tr. c. 82. p. 179. (p. 308. B.): παρ' ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν — c. 88. p. 185. (p. 315. B.)

[5] Gewiß wird Juſtin nicht anders geurtheilt haben, als z. B. Clemens von Alexandrien, welcher eigends bemerkt: strom. 4, 21, 135.

Weiſe als eine nothwendige Folgerung aus den von Juſtin gegebenen Prämiſſen erſcheint, das wird von dem Märtyrer außerdem durch eine poſitive Verſicherung beſtätigt. Er behauptet, es ſei den Apoſteln bei ihrer Ausſendung zur Verkündigung des Evangeliums trotz ihrer natürlichen Untüchtigkeit durch die Kraft Gottes möglich geworden, das Evangelium ſo zu verkündigen, wie ſie von Jeſu beauftragt waren [1], und bezeichnet dieſe Kraft mit ſichtbarer, wenn auch ſtillſchweigender Bezugnahme auf die jeruſalemiſche Geiſtesmittheilung (Apoſtelgeſch. 2, 1. ff.) ganz ausdrücklich als eine außerordentliche, den Apoſteln von oben her gegebene [2]. Es kann demnach wohl nicht weiter bezweifelt werden, daß ſich Juſtin die Apoſtel ſowohl bei der mündlichen, als ſchriftlichen Verkündigung des Evangeliums als unter dem beſon-

---

T. II. p. 352.: ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἀπὸ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως, οἱ ἀπόστολοι δὲ ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι — und Tertullian, welcher verſichert: de exhort. castit. c. 4. T. III. p. 88. proprie Apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum atque documentis linguarum, non quasi ex parte, quod ceteri.

[1] Apol. 1, 39. p. 67. (p. 78. A. B.): ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, καὶ οὗτοι ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι· διὰ δὲ θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων, ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ θεοῦ λόγον.

[2] Apol. 1, 50. p. 73. (p. 86. B.): μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτόν, καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν, ἀρνησάμενοι αὐτόν· ὕστερον δὲ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντος καὶ ὀφθέντος αὐτοῖς καὶ ταῖς προφητείαις ἐντυχεῖν, ἐν αἷς πάντα ταῦτα προείρητο γενησόμενα, διδάξαντος καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες καὶ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες, ταῦτα ἐδίδαξαν καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν. Hätte Credner (Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften I. S. 127.) dieſe Stelle in der Erinnerung gehabt, ſo würde er ohne Zweifel die ſo durchaus irrige Behauptung nicht ausgeſprochen haben: „dieſe Kraft oder Tüchtigkeit" (nämlich durch welche die Apoſtel nach der Meinung der alten Kirche zur Verkündigung des Evangeliums befähigt wurden) „wurde nicht auf außerordentliche Weiſe erhalten, ſondern durch Eifer für die Sache, fleißige Uebung und Gewöhnung und durch vertraute Bekanntſchaft mit dem A. T."

räumt ein[1]: „wenn ich, ihr Männer, nicht aus der Schrift nachwieſe, daß die Geſtalt Chriſti unſcheinbar und ſeine Herkunft unnachweisbar ſein ſollte, daß für ſeinen Tod die Reichen in den Tod dahingegeben, wir aber durch ſeine Wunden heil werden ſollten, und daß er wie ein Schaf dahingeführt werden und eine doppelte Paruſie haben würde ..., ſo möchte ich Dunkles und Zweifelhaftes zu ſagen ſcheinen; ſo aber, da ich alle meine Beweiſe aus euren heiligen und prophetiſchen Büchern führe, hoffe ich, daß Einer von euch mit unter dem Häuflein derer ſein werde, welche durch die Gnade des Herrn Zebaoth zum ewigen Leben erhalten werden" — und an einer andern Stelle[2]: „wenn ich das (die Menſchwerdung Gottes) mit menſchlichen Lehren oder Beweiſen zeigen zu wollen mich unterfinge, brauchtet ihr mich nicht ruhig anzuhören; wenn ich euch aber die dieſe Wahrheit betreffenden Schriftſtellen immer und immer wieder vorhalte und verlange, daß ihr ſie verſtehn lernt, ſo ſeid ihr hartnäckig, indem ihr euch der Erkenntniß des göttlichen Sinnes und Willens verſchließt." Dabei iſt bemerkenswerth, daß ſich die Exegeſe Juſtin's nicht über das ganze Gebiet des Bibelkanons erſtreckt, ſondern ausſchließlich innerhalb der kanoniſchen Bücher des A. T. bewegt. Der Grund dieſer Erſcheinung liegt darin, daß Juſtin die Bibel, ſo weit ſeine hinterlaſſenen Schriften Zeugniß geben, nicht ſelbſtſtändig, ſondern nur im Intereſſe und Dienſte der Apologetik erklärte und daß ihm als hauptſächlichſtes Fundament dieſer Wiſſenſchaft der Weiſſagungsbeweis galt. Dieſer Beweis konnte faſt nur aus den kanoniſchen Büchern des A. T. geführt werden. Von der desfalſigen Unbrauchbarkeit der Apokryphen iſt ſchon oben die Rede geweſen. Die Schriften des N. T. enthielten zwar Weiſſagungen, allein dieſe harrten größtentheils erſt noch der Erfüllung und waren eben deshalb apologetiſch indifferent; nur wenige waren bereits in Erfüllung gegangen[3]. So war es

---

[1] Dial. c. Tr. c. 32. p. 129. (p. 249. C. D.)

[2] Dial. c. Tr. c. 68. p. 165. (p. 292. D.).

[3] Apol. 1, 12. p. 50. (p. 60. A.) — dial. c. Tr. c. 35. p. 133. (p. 253. B.) — c. 35. p. 133. (p. 254. A. B.).

natürlich, daß Juſtin ſeine exegetiſche Thätigkeit ſelbſt den neuteſtamentlichen Schriften entzog, um ſie den kanoniſchen Büchern des A. T. ausſchließlich zuzuwenden. Man könnte ſich dieſe Beſchränkung gefallen laſſen, wären nur die exegetiſchen Leiſtungen Juſtin's innerhalb der ſelbſtgeſteckten Grenzen von der Art, daß ſie das Schriftverſtändniß wirklich und weſentlich gefördert hätten. Allein dem Zeitalter Juſtin's gebrach es zu ſehr an den nothwendigſten Bedingniſſen einer guten Schrifterklärung und Juſtin ſtand zu ſehr unter dem Einfluſſe dieſer Zeit, als daß er in dem Fache der Exegeſe etwas wahrhaft Gediegenes hätte zu Tage fördern können [1]). War es ſchon ein tiefgreifender Uebelſtand, daß ihm im Allgemeinen das rechte Maß von Unbefangenheit und Schärfe des Urtheils abging, ohne welches ein volles Verſtändniß der Schrift unmöglich iſt, ſo wurde dieſer Uebelſtand noch durch drei Vorausſetzungen verſtärkt, welchen er ſich im Geiſte ſeiner Zeit blindlings überließ.

Zunächſt daß er die griechiſche Ueberſetzung der LXX. für einen durchaus getreuen Abdruck des hebräiſchen Originals hielt und daher erſtere ſeiner Schrifterklärung ausſchließlich zu Grunde legte. Dadurch geſchah es, daß, wo die LXX. vom hebräiſchen Texte des A. T. abweicht, auch er ſich von ihm entfernt und mit ſeiner Auslegung nicht ſelten zu Reſultaten gelangt, welche aller Begründung im hebräiſchen Texte ermangeln. Wir haben ſchon früher ein Beiſpiel der Art in der Deutung von Pſalm 22, 2. geſehn, wo Juſtin aus der Lesart der LXX.: *καὶ οὐκ εἰς ἄνοιαν ἐμοί*, ſtatt welcher im hebräiſchen Texte וְלֹא דוּמִיָּה לִי ſteht, folgerte, daß Jeſus ſeine Leiden vorausgewußt habe. Es wird genügen, nur noch Einen Fall der Art anzuführen. Dial. c. Tr. c. 49. p. 146. (p. 269. C.) beweiſt Juſtin aus 2 Moſ. 17, 16. durch Anſchließung an die LXX., welche die von dem Hebräiſchen (יָד עַל־כֵּס יָהּ מִלְחָמָה לַיהוָה בַּעֲמָלֵק) völlig abweichende Lesart: *ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ πολεμεῖ κύριος ἐπὶ Ἀμαλήκ* hat,

[1]) Gar zu ſtark äußert ſich über Juſtin's Exegeſe Rosenmüller hist. interpret. libr. sacrorum I. p. 161. sqq.

den Juden, daß der alttestamentlichen Weissagung zufolge die erste Erscheinung des Messias äußerlich völlig glanzlos sein solle, weil erklärt werde, daß derselbe die ihm (in geistlichem Sinne) zustehende Bekämpfung der Amalekiter ἐν χειρὶ κηρυχθείσῃ durchführen müsse, und daß somit die Weissagung durch Jesum erfüllt sei, sofern derselbe sich das Geschlecht der Amalekiter vermöge der verborgen in ihm wirkenden Kraft Gottes bei seiner ersten glanzlosen Erscheinung (geistlich) bereits unterworfen habe.

Die andere Voraussetzung, durch welche Justin verhindert wurde, das A. T. in seinem wahren Charakter und Geiste zu erfassen, ist die schroffe Ansicht, welche er über die Inspiration der alttestamentlichen Propheten hegte. Durch diese wurde der Auslegung jede freie Bewegung abgeschnitten; von Kritik im eigentlichen Sinne konnte nicht mehr die Rede sein, da ein unmittelbares Werk Gottes keiner kritischen Zurechtlegung bedarf; auf ein Erfassen und Abwägen der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit der verschiedenen biblischen Verfasser mußte verzichtet werden, weil in den Erzeugnissen eines und desselben göttlichen Geistes keine Varietäten gesucht werden konnten; auf jedes Jota der alttestamentlichen Schriften mußte ein unstatthaftes Gewicht gelegt werden, weil sich nicht annehmen ließ, der heilige Geist habe nur Einen Buchstaben ohne tiefern Zweck gesetzt [1].

Die letzte Möglichkeit einer gesunden Erklärung des A. T. schnitt sich Justin endlich durch die Annahme ab, welche seiner Auslegung überhaupt ihr eigentliches Gepräge gab, daß das N. T. seinem Umrisse nach bereits vollständig in dem A. T. befaßt werde [2], daß daher Christus, streng genommen, Nichts als der

---

[1] Bestimmt und deutlich bekennen sich zu der letztern Folgerung Irenäus adv. haeres. 4, 34. p. 250.: nihil otiosum nec sine signo neque sine argumento apud eum (deum) und Origenes in Exod. homil. 1, 4. T. II. p. 131.: ego credens verbis domini mei Jesu Christi, in lege et prophetis iota quidem unum aut unum apicem non puto esse mysteriis vacuum.

[2] Apol. 1, 52. p. 73. (p. 87. A.): ἐπεὶ τοίνυν τὰ γενόμενα ἤδη πάντα ἀπεδείκνυμεν πρὶν ἢ γενέσθαι προκεκηρύχθαι διὰ τῶν προ-

reale Ausleger der alttestamentlichen Prophetie sei [1]). Diese Annahme war das Grab der grammatisch-historischen Exegese [2]). Die Auslegungskunst wurde dadurch zu einem leeren Spiele mit willkürlichen Kombinationen, die Virtuosität des Erklärers bestand in der Fertigkeit, überall Beziehungen zwischen dem A. T. und der christlichen Geschichte nachzuweisen, das Resultat der Auslegung stand bei jeder Stelle schon von vorn herein fest, sie mußte eine Hindeutung auf Christum oder die Kirche enthalten: mit Einem Worte, die Exegese wurde zu einer absolut messianischen. Die Weissagungen des A. T. sind aber nach Justin doppelter Art: theils verbale, welche in mehr oder weniger klaren und bestimmten Worten die Zukunft des Messias und seines Reiches darstellen, theils reale, welche in Form der Geschichte oder unter der Hülle äußerer Gebräuche gegeben sind. Von beiden Gattungen der Weissagung spricht Justin, wenn er sagt [3]): ἔσθ' ὅτε τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐναργῶς πράτ-

---

φητῶν, ἀνάγκη καὶ περὶ τῶν ὁμοίως προφητευθέντων, μελλόντων δὲ γίνεσθαι, πίστιν ἔχειν ὡς πάντως γενησομένων. — 1, 61. p. 80. (p. 94. E.): ὃ (πνεῦμα ἅγιον) διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα. — dial. c. Tr. c. 131. p. 224. (p. 361. A.): πάντα προλαμβάνοντος πρὸ τῶν ἰδίων καιρῶν τὰ μυστήρια χαρίζεσθαι ὑμῖν τοῦ θεοῦ.

[1]) Apol. 1, 32. p. 63. (p. 73. C.): Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . τῶν ἀγνοουμένων προφητειῶν ἐξηγητοῦ.

[2]) Das apologetisch Gefährliche derselben Voraussetzung hebt Isidorus von Pelusium hervor, wenn er sagt: epist. 2, 195. p. 215. (ed. Paris. 1638.): οἱ πᾶσαν τὴν παλαιὰν διαθήκην εἰς τὸν χριστὸν μεταφέρειν πειρώμενοι οὐκ ἔξω αἰτιάσεώς εἰσιν, ἐπείπερ καὶ Ἕλλησι καὶ τοῖς μὴ ἐγκρίνουσιν αὐτὴν αἱρετικοῖς ἰσχὺν ἐν τῇ καθ' ἡμῶν διδόασι μάχῃ. Τὰ γὰρ μὴ εἰς αὐτὸν εἰρημένα ἐκβιαζόμενοι καὶ τὰ ἀβιάστως εἰρημένα ὑποπτεύεσθαι παρασκευάζουσι· δι' ὧν γὰρ ἐκεῖνοι αὐτοὺς ἀνατρέπουσιν ὡς παραποιοῦντας, διὰ τούτων καὶ ἐν τοῖς διαῤῥήδην περὶ αὐτοῦ εἰρημένοις νικᾶν νομίζονται. — Vgl. Niemeyer de Isidori Pelus. vita, scriptis et doctrina. (Hal. 1825.) p. 212.

[3]) Dial. c. Tr. c. 114. p. 207. (p. 341. B.) — Vgl. noch dial. c. Tr. c. 68. p. 166. (p. 294. A.): πολλοὺς λόγους τοὺς ἀποκεκαλυμμένως καὶ ἐν παραβολαῖς ἢ μυστηρίοις ἢ ἐν συμβόλοις ἔργων λελεγμένους οἱ μετ' ἐκείνους τοὺς εἰπόντας ἢ πράξαντας γενόμενοι προφῆται ἐξηγήσαντο. — c. 90. p. 187. (p. 317. C.): ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφῆται, παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν, ὡς μὴ ῥᾳ-

σεσθαί τι, ὃ τύπος τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι ἦν, ἐποίει· ἐπεὶ δ' ὅτε δὲ καὶ λόγους ἐφθέγξατο περὶ τῶν ἀποβαινειν μελλόντων. Auf die letztere nimmt er insbeſondere Bezug, wenn er verſpricht [1]: τὰ ἄλλα πάντα ἁπλῶς τὰ ὑπὸ Μωσέως διαταχθέντα δύναμαι καταριθμῶν ἀποδεικνύναι τύπους καὶ σύμβολα καὶ καταγγελίας τῶν τῷ Χριστῷ γίνεσθαι μελλόντων καὶ τῶν εἰς αὐτὸν πιστεύειν προεγνωσμένων καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ ὁμοίως γίνεσθαι μελλόντων. Die Stellen, welche Weiſſagungen der erſtern Art enthalten, laſſen gar keine andere Beziehung und Auffaſſung zu, als die meſſianiſche; die Stellen dagegen, in welchen Weiſſagungen der zweiten Gattung niedergelegt ſind, haben einen zwiefachen Sinn, einen äußerlichen, buchſtäblichen, welcher ſich auf die geſchichtlichen Verhältniſſe der Vorzeit bezieht, und einen tiefern, geiſtigen, welcher die Beziehungen auf das meſſianiſche Reich Chriſti umſchließt. Die meſſianiſche Auslegung Juſtin's ſcheidet ſich darum in eine zwiefache, in die im engern Sinne ſogenannte meſſianiſche und in die typologiſche. Beide Arten der Auslegung ſpielen jedoch mehrfach in einander über. Denn außer dem Reſultate haben ſie häufig auch den Weg gemein, auf welchem dieſes Reſultat gewonnen wird. Zwar ſind nach der Darſtellung Juſtin's die prophetiſchen Stellen, bei welchen die eigentlich meſſianiſche Deutung zur Anwendung kommt, öfters an ſich ſo klar und beſtimmt, daß ſich die meſſianiſche Beziehung bei einiger Aufmerkſamkeit auf die Darſtellungsweiſe des heiligen Geiſtes und die Unzuläſſigkeit der rein hiſtoriſchen Auffaſſung von ſelbſt ergibt; allein nicht ſelten iſt auch in ihnen die Weiſſagung unter Bildern verhüllt: bei den typologiſchen Stellen iſt dieſes durchgängig der Fall, hier liegt die Wahrheit immer unter einer ſinnlichen Hülle verborgen. Beide Einkleidungsweiſen der Prophetie begreift Juſtin darum häufig unter dem allgemeinen Titel μυστήριον [2] und σύμβο-

---

δίως τὰ πλεῖστα ὑπὸ πάντων νοηθῆναι, κρύπτοντες τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, ὡς καὶ πονέσαι τοὺς ζητοῦντας εὑρεῖν καὶ μαθεῖν.

[1] Dial. c. Tr. c. 42. p. 138. (p. 261. B.)

[2] Dial. c. Tr. c. 75. p. 172. (p. 300. C.) — c. 76. p. 173. (p.

λον [1], ob er ſchon für beide auch beſondere Bezeichnungen hat und namentlich für die prophetiſchen Stellen, welche der eigentlich meſſianiſchen Auslegung unterliegen und in Bildern ſprechen, das Wort παραβολή [2], und für die altteſtamentlichen Perſonen, Begebenheiten und Ceremonieen, welche als Vorbilder der neuteſtamentlichen Oekonomie aufgeführt werden, das Wort τύπος [3] gebraucht. Bei beiden Arten von Stellen, bei den im engern Sinne ſogenannten meſſianiſchen und den typologiſchen, bedarf es alſo eines beſondern Mittels, um aus dem Buchſtaben den Geiſt, aus der ſinnlichen Hülle die meſſianiſche Wahrheit herauszufinden, und dieſes iſt die Allegorie [4]. In

---

301. B.) — c. 81. p. 179. (p. 308. A.) — c. 125. p. 218. (p. 354. C.) — c. 138. p. 229. (p. 367. C.)

[1]) Apol. 1, 32. p. 63. (p. 73. E.) — 1, 54. p. 76. (p. 89. E.) — dial. c. Tr. c. 14. p. 114. (p. 231. D.) — c. 40. p. 137. (p. 259. B.) — c. 42. p. 138. (p. 260. D.) — c. 78. p. 175. (p. 304. A.)

[2]) Dial. c. Tr. c. 52. p. 148. (p. 271. C.) — c. 77. p. 174. (p. 303. A.) — c. 97. p. 193. (p. 324. C.) — c. 113. p. 207. (p. 341. A.) — c. 114. p. 207. (p. 341. D.) — c. 115. p. 208. (p. 342. C.)

[3]) Apol. 1, 60. p. 79. (p. 93. A.) — dial. c. Tr. c. 40. p. 136. (p. 259. A.) — c. 114. p. 207. (p. 341. B.) — c. 134. p. 226. (p. 364. B.) — c. 140. p. 230. (p. 369. B.)

[4]) Das Wort ἀλληγορία bezeichnet bei Juſtin die bewußte Veränderung, welche die griechiſchen Dichter und Philoſophen mit den bibliſchen Erzählungen und Lehren vornahmen, welche ſie nach ſeiner Meinung aus dem A. T. entlehnten: ſo coh. ad Graec. c. 28. p. 28. (p. 28. A.) c. 32. p. 31. (p. 31. B.) c. 34. p. 32. (p. 32. C.) Was wir in exegetiſcher Beziehung Allegorie nennen, heißt bei ihm τροπολογία (dial. c. Tr. c. 57. p. 154. [p. 279. D.] c. 114. p. 207. [p. 341. D.] c. 129. p. 222. [p. 359. A.]). Das Mittel, den allegoriſchen Unterſinn aus den einzelnen Stellen herauszufinden, iſt ihm die μυστικὴ θεωρία oder das νοεῖν κατ' ἀναγωγήν: coh. ad Graec. c. 29. p. 29. (p. 28. E.) c. 31. p. 30. (p. 30. D.) Auf einer falſchen Auffaſſung und Anwendung der genannten Ausdrücke beruht es, wenn Pfister (de originibus et principiis allegoricae sacrarum litterarum interpretationis. Tubing. 1795. p. 10. sq.) behauptet, daß Juſtin einen dreifachen Geheimſinn des A. T. unterſchieden habe, einen allegoriſchen, tropologiſchen und anagogiſchen, wie er denn dieſe ſeine Behauptung ohne nähere Begründung ausgeſprochen hat. Er ſtellt die nackte Verſicherung hin: sub allegoriarum nomine simpliciter tantum para-

nach bezieht ſich das πάντα auf den Komplex der vier Evangelien, und der etwas hyperboliſche Ausdruck will ſagen, daß die vier Evangelien zuſammengenommen ein vollſtändiges Geſammtbild des Lebens und Wirkens Chriſti gewährten, wobei nicht ausgeſchloſſen wird, daß dem Gemälde der eine oder der andere Zug noch beigefügt werden könne. Es hindert alſo auch von dieſer Seite Nichts, dem Juſtin den Glauben an die Inſpiration der Apoſtel zuzuſchreiben, wenn dieſe Annahme nur ſonſt empfohlen wird. Und dieſes iſt allerdings der Fall. Juſtin hielt, wie natürlich, die Lehre Chriſti für göttlich [1], die Apoſtel waren beſtimmt, dieſe Lehre mündlich und ſchriftlich zu verbreiten; es kam darauf an, daß dieſe Verkündigung eine vollkommen getreue war, weil ſich unter den Ausſprüchen Chriſti auch Weiſſagungen befanden, welche durch die geringſte Abänderung ihren Zweck völlig verfehlen konnten, und weil, wenn an dem übrigen Lehrinhalte durch einen Irrthum der Verkündiger etwas geändert wurde, die Uebereinſtimmung deſſelben mit dem A. T. und damit ſeine Glaubwürdigkeit aufhörte; es mußte namentlich auch verhütet werden, daß ſich keine Widerſprüche in die Verkündigung einſchlichen, weil ſonſt der göttliche Urſprung des Chriſtenthums hätte zweifelhaft werden müſſen, indem, wie bemerkt, nach der Meinung Juſtin's die Widerſpruchsloſigkeit das Kriterium der göttlichen Wahrheit iſt. Dieſes konnte aber ohne eine beſondere Einwirkung Gottes auf die Apoſtel nicht erreicht werden; es iſt der natürlichen Kraft des Menſchen unmöglich, das Göttliche durch ſich ſelbſt rein und treu darzuſtellen; den heidniſchen Weiſen vor Jeſu war ein beſonderer Unterricht durch den Logos und die Lektüre des A. T. geworden, und doch hatten ſie, weil die richtige Auffaſſung des Empfangenen bei ihnen nicht im Beſondern noch geſichert war, in ihren Darſtellungen in Widerſprüche allerlei Art verwickelt [2];

---

[1] Apol. 1, 14. p. 52. (p. 61. D.): *δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν.*

[2] Apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. A.): *παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι· ἐλέγχονται δὲ μὴ ἀκριβῶς νοήσαντες, ὅταν ἐναντία αὐτοὶ ἑαυτοῖς λέγωσιν.*

bei den Apoſteln kam hinzu, daß ſie Idioten und der Sprache nicht mächtig waren [1], und unter den Evangeliſten fanden ſich zwei, welche Chriſtum nicht einmal ſelbſt gehört hatten, ſondern nur Apoſtelſchüler waren [2]. Sollten alſo die Evangeliſten und Apoſtel brauchbare Organe Chriſti ſein, ſo mußten ſie durch Inſpiration bei ihren mündlichen und ſchriftlichen Funktionen vor Irrthümern geſichert werden. Dazu kommt, daß die neuteſtamentlichen Schriften auch apoſtoliſche Weiſſagungen enthalten (Röm. 11, 25. f. 2 Theſſal. 2, 3. f. 8. ff. 1 Timoth. 4, 1. ff. u. die ganze Apokalypſe). Auch um dieſer Weiſſagungen willen mußte Juſtin die Apoſtel für inſpirirt halten, wie er denn dem Verfaſſer der Apokalypſe, in welchem er den Apoſtel Johannes ſieht, ausdrücklich prophetiſche Inſpiration zuſchreibt [3]. Ja er hätte dieſes ſelbſt dann thun müſſen, wenn ſich ihm in den apoſtoliſchen Schriften des N. T. keine eigentlichen Weiſſagungen dargeboten hätten; denn er bemerkt, daß die Gabe der Prophetie noch zu ſeiner Zeit in der chriſtlichen Kirche fortdauere [4], und es iſt doch nicht anzunehmen, daß er dem gewöhnlichen Chriſten ein Vermögen zuerkannt haben ſollte, welches er nicht gleichmäßig oder vielmehr in höherm Grade den Apoſteln zugeſprochen hätte [5]. Was nun in dieſer

---

[1] Apol. 1, 39. p. 67. (p. 78. A.): οὗτοι ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι. Vergleichenswerth iſt, wie auch Origenes den Erfolg, welchen die apoſtoliſche Verkündigung des Evangeliums hatte, der höhern göttlichen Kraft zuſchreibt, mit welcher die Apoſtel ausgerüſtet waren: c. Cels. 8, 47. T. I. p. 776.: οὐ πιθανόν, οὔτε τοὺς Ἰησοῦ ἀποστόλους, ἄνδρας ἀγραμμάτους καὶ ἰδιώτας, ἄλλῳ τινὶ τεθαῤῥηκέναι πρὸς τὸ καταγγεῖλαι τοῖς ἀνθρώποις τὸν χριστιανισμόν, ἢ τῇ δοθείσῃ αὐτοῖς δυνάμει καὶ τῇ ἐν τῷ λόγῳ εἰς τὰ δηλούμενα πράγματα χάριτι.

[2] Dial. c. Tr. c. 103. p. 199. (p. 331. C.): ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, γέγραπται.

[3] Dial. c. Tr. c. 81. p. 179. (p. 308. A.).

[4] Dial. c. Tr. c. 82. p. 179. (p. 308. B.): παρ' ἡμῖν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματά ἐστιν — c. 88. p. 185. (p. 315. B.)

[5] Gewiß wird Juſtin nicht anders geurtheilt haben, als z. B. Clemens von Alexandrien, welcher eigends bemerkt: strom. 4, 21, 135.

Weiſe als eine nothwendige Folgerung aus den von Juſtin gegebenen Prämiſſen erſcheint, das wird von dem Märtyrer außerdem durch eine poſitive Verſicherung beſtätigt. Er behauptet, es ſei den Apoſteln bei ihrer Ausſendung zur Verkündigung des Evangeliums trotz ihrer natürlichen Untüchtigkeit durch die Kraft Gottes möglich geworden, das Evangelium ſo zu verkündigen, wie ſie von Jeſu beauftragt waren [1], und bezeichnet dieſe Kraft mit ſichtbarer, wenn auch ſtillſchweigender Bezugnahme auf die jeruſalemiſche Geiſtesmittheilung (Apoſtelgeſch. 2, 1. ff.) ganz ausdrücklich als eine außerordentliche, den Apoſteln von oben her gegebene [2]. Es kann demnach wohl nicht weiter bezweifelt werden, daß ſich Juſtin die Apoſtel ſowohl bei der mündlichen, als ſchriftlichen Verkündigung des Evangeliums als unter dem beſon-

---

T. II. p. 352.: ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἀπὸ Θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως, οἱ ἀπόστολοι δὲ ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι — und Tertullian, welcher verſichert: de exhort. castit. c. 4. T. III. p. 88.: proprie Apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum atque documentis linguarum, non quasi ex parte, quod ceteri.

[1] Apol. 1, 39. p. 67. (p. 78. A. B.): ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ ἄνδρες δεκαδύο τὸν ἀριθμὸν ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, καὶ οὗτοι ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι· διὰ δὲ Θεοῦ δυνάμεως ἐμήνυσαν παντὶ γένει ἀνθρώπων, ὡς ἀπεστάλησαν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ διδάξαι πάντας τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον.

[2] Apol. 1, 50. p. 73. (p. 86. B.): μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτόν, καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν, ἀρνησάμενοι αὐτόν· ὕστερον δὲ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντος καὶ ὀφθέντος αὐτοῖς καὶ ταῖς προφητείαις ἐντυχεῖν, ἐν αἷς πάντα ταῦτα προείρητο γεννησόμενα, διδάξαντος καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες καὶ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες, ταῦτα ἐδίδαξαν καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν. Hätte Credner (Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften I. S. 127.) dieſe Stelle in der Erinnerung gehabt, ſo würde er ohne Zweifel die ſo durchaus irrige Behauptung nicht ausgeſprochen haben: „dieſe Kraft oder Tüchtigkeit" (nämlich durch welche die Apoſtel nach der Meinung der alten Kirche zur Verkündigung des Evangeliums befähigt wurden) „wurde nicht auf außerordentliche Weiſe erhalten, ſondern durch Eifer für die Sache, fleißige Uebung und Gewöhnung und durch vertraute Bekanntſchaft mit dem A. T."

dern Einflusse des göttlichen Geistes stehend gedacht habe. Wenn diese Inspiration der Apostel bei ihm weder so scharf ausgebildet erscheint noch auch bei Anführungen so nachdrücklich hervorgehoben wird, wie die Inspiration der Propheten, so begreift sich dieses aus der schon berührten Besonderheit seines apologetischen Standpunktes. Die alttestamentlichen Aussprüche lieferten ihm die eigentlichen Beweismittel, während er die neutestamentlichen Citate meist nur zu Erläuterungen gebrauchte [1]. Es diente also zur (scheinbaren) Schärfung seines Beweises, wenn er immer und immer wieder an den göttlichen Ursprung des A. T. erinnerte, während er auf jenem Standpunkte einen solchen Gewinn aus der emphatischen Hervorhebung der Inspiration der Apostel nicht hoffen konnte.

Zweiter Abschnitt.

Die Auslegung der christlichen Religionsurkunde.

Angelegentlich beschäftigte sich Justin mit der Schriftforschung; selbst die Apologetik, welcher seine öffentliche Thätigkeit vorzugsweise zugewandt war, ging, besonders den Juden gegenüber, zum großen Theile in Schrifterklärung auf; Justin war der Meinung, daß nur die Schriftbeweise volle Klarheit und Ueberzeugungskraft hätten. In diesem Sinne läßt er Tryphon erklären [2]: „wir würden dich nicht anhören, wenn du nicht Alles auf die Schrift zurückführtest" — und er selber

[1]) Justin sagt dieses selbst in sehr unzweideutiger Weise: apol. 1, 14. p. 52. (p. 61. D.): *ἵνα μὴ σοφίζεσθαι ὑμᾶς δόξωμεν, ὀλίγων τινῶν τῶν παρ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ διδαγμάτων ἐπιμνησθῆναι καλῶς ἔχειν πρὸ τῆς ἀποδείξεως ἡγησάμεθα, καὶ ὑμέτερον ἔστω, ὡς δυνατῶν βασιλέων, ἐξετάσαι εἰ ἀληθῶς ταῦτα δεδιδάγμεθα καὶ διδάσκομεν.*

[2]) Dial. c. Tr. c. 56. p. 158. (p. 277. D.): *καί σου λέγοντος οὐκ ἠνειχόμεθα, εἰ μὴ πάντα ἐπὶ τὰς γραφὰς ἀνῆγες· ἐξ αὐτῶν γὰρ τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι σπουδάζεις.*

räumt ein[1]: „wenn ich, ihr Männer, nicht aus der Schrift nachwieſe, daß die Geſtalt Chriſti unſcheinbar und ſeine Herkunft unnachweisbar ſein ſollte, daß für ſeinen Tod die Reichen in den Tod dahingegeben, wir aber durch ſeine Wunden heil werden ſollten, und daß er wie ein Schaf dahingeführt werden und eine doppelte Paruſie haben würde ..., ſo möchte ich Dunkles und Zweifelhaftes zu ſagen ſcheinen; ſo aber, da ich alle meine Beweiſe aus euren heiligen und prophetiſchen Büchern führe, hoffe ich, daß Einer von euch mit unter dem Häuflein derer ſein werde, welche durch die Gnade des Herrn Zebaoth zum ewigen Leben erhalten werden" — und an einer andern Stelle[2]: „wenn ich das (die Menſchwerdung Gottes) mit menſchlichen Lehren oder Beweiſen zeigen zu wollen mich unterfinge, brauchtet ihr mich nicht ruhig anzuhören; wenn ich euch aber die dieſe Wahrheit betreffenden Schriftſtellen immer und immer wieder vorhalte und verlange, daß ihr ſie verſtehn lernt, ſo ſeid ihr hartnäckig, indem ihr euch der Erkenntniß des göttlichen Sinnes und Willens verſchließt." Dabei iſt bemerkenswerth, daß ſich die Exegeſe Juſtin's nicht über das ganze Gebiet des Bibelkanons erſtreckt, ſondern ausſchließlich innerhalb der kanoniſchen Bücher des A. T. bewegt. Der Grund dieſer Erſcheinung liegt darin, daß Juſtin die Bibel, ſo weit ſeine hinterlaſſenen Schriften Zeugniß geben, nicht ſelbſtſtändig, ſondern nur im Intereſſe und Dienſte der Apologetik erklärte und daß ihm als hauptſächlichſtes Fundament dieſer Wiſſenſchaft der Weiſſagungsbeweis galt. Dieſer Beweis konnte faſt nur aus den kanoniſchen Büchern des A. T. geführt werden. Von der desfalſigen Unbrauchbarkeit der Apokryphen iſt ſchon oben die Rede geweſen. Die Schriften des N. T. enthielten zwar Weiſſagungen, allein dieſe harrten größtentheils erſt noch der Erfüllung und waren eben deshalb apologetiſch indifferent; nur wenige waren bereits in Erfüllung gegangen[3]. So war es

---

1) Dial. c. Tr. c. 32. p. 129. (p. 249. C. D.)

2) Dial. c. Tr. c. 68. p. 165. (p. 292. D.).

3) Apol. 1, 12. p. 50. (p. 60. A.) — dial. c. Tr. c. 35. p. 133. (p. 253. B.) — c. 35. p. 133. (p. 254. A. B.).

natürlich, daß Juſtin ſeine exegetiſche Thätigkeit ſelbſt den neuteſtamentlichen Schriften entzog, um ſie den kanoniſchen Büchern des A. T. ausſchließlich zuzuwenden. Man könnte ſich dieſe Beſchränkung gefallen laſſen, wären nur die exegetiſchen Leiſtungen Juſtin's innerhalb der ſelbſtgeſteckten Grenzen von der Art, daß ſie das Schriftverſtändniß wirklich und weſentlich gefördert hätten. Allein dem Zeitalter Juſtin's gebrach es zu ſehr an den nothwendigſten Bedingniſſen einer guten Schrifterklärung und Juſtin ſtand zu ſehr unter dem Einfluſſe dieſer Zeit, als daß er in dem Fache der Exegeſe etwas wahrhaft Gediegenes hätte zu Tage fördern können [1]). War es ſchon ein tiefgreifender Uebelſtand, daß ihm im Allgemeinen das rechte Maß von Unbefangenheit und Schärfe des Urtheils abging, ohne welches ein volles Verſtändniß der Schrift unmöglich iſt, ſo wurde dieſer Uebelſtand noch durch drei Vorausſetzungen verſtärkt, welchen er ſich im Geiſte ſeiner Zeit blindlings überließ.

Zunächſt daß er die griechiſche Ueberſetzung der LXX. für einen durchaus getreuen Abdruck des hebräiſchen Originals hielt und daher erſtere ſeiner Schrifterklärung ausſchließlich zu Grunde legte. Dadurch geſchah es, daß, wo die LXX. vom hebräiſchen Texte des A. T. abweicht, auch er ſich von ihm entfernt und mit ſeiner Auslegung nicht ſelten zu Reſultaten gelangt, welche aller Begründung im hebräiſchen Texte ermangeln. Wir haben ſchon früher ein Beiſpiel der Art in der Deutung von Pſalm 22, 2. geſehn, wo Juſtin aus der Lesart der LXX.: *καὶ οὐκ εἰς ἄνοιαν ἐμοί*, ſtatt welcher im hebräiſchen Texte וְלֹא דוּמִיָּה לִי ſteht, folgerte, daß Jeſus ſeine Leiden vorausgewußt habe. Es wird genügen, nur noch Einen Fall der Art anzuführen. Dial. c. Tr. c. 49. p. 146. (p. 269. C.) beweiſt Juſtin aus 2 Moſ. 17, 16. durch Anſchließung an die LXX., welche die von dem Hebräiſchen (כִּי יָד עַל־כֵּס יָהּ מִלְחָמָה לַיהוָה בַּעֲמָלֵק) völlig abweichende Lesart: *ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ πολεμεῖ κύριος ἐπὶ Ἀμαλήκ* hat,

[1]) Gar zu ſtark äußert ſich über Juſtin's Exegeſe Rosenmüller hist. interpret. libr. sacrorum I. p. 161. sqq.

den Juden, daß der alttestamentlichen Weissagung zufolge die erste Erscheinung des Messias äußerlich völlig glanzlos sein solle, weil erklärt werde, daß derselbe die ihm (in geistlichem Sinne) zustehende Bekämpfung der Amalekiter ἐν χειρὶ κηρυκείᾳ durchführen müsse, und daß somit die Weissagung durch Jesum erfüllt sei, sofern derselbe sich das Geschlecht der Amalekiter vermöge der verborgen in ihm wirkenden Kraft Gottes bei seiner ersten glanzlosen Erscheinung (geistlich) bereits unterworfen habe.

Die andere Voraussetzung, durch welche Justin verhindert wurde, das A. T. in seinem wahren Charakter und Geiste zu erfassen, ist die schroffe Ansicht, welche er über die Inspiration der alttestamentlichen Propheten hegte. Durch diese wurde der Auslegung jede freie Bewegung abgeschnitten; von Kritik im eigentlichen Sinne konnte nicht mehr die Rede sein, da ein unmittelbares Werk Gottes keiner kritischen Zurechtlegung bedarf; auf ein Erfassen und Abwägen der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit der verschiedenen biblischen Verfasser mußte verzichtet werden, weil in den Erzeugnissen eines und desselben göttlichen Geistes keine Varietäten gesucht werden konnten; auf jedes Jota der alttestamentlichen Schriften mußte ein unstatthaftes Gewicht gelegt werden, weil sich nicht annehmen ließ, der heilige Geist habe nur Einen Buchstaben ohne tiefern Zweck gesetzt [1].

Die letzte Möglichkeit einer gesunden Erklärung des A. T. schnitt sich Justin endlich durch die Annahme ab, welche seiner Auslegung überhaupt ihr eigentliches Gepräge gab, daß das N. T. seinem Umrisse nach bereits vollständig in dem A. T. befaßt werde [2], daß daher Christus, streng genommen, Nichts als der

---

[1]) Bestimmt und deutlich bekennen sich zu der letztern Folgerung Irenäus adv. haeres. 4, 34. p. 250.: nihil otiosum nec sine signo neque sine argumento apud eum (deum) und Origenes in Exod. homil. 1, 4. T. II. p. 131.: ego credens verbis domini mei Jesu Christi, in lege et prophetis iota quidem unum aut unum apicem non puto esse mysteriis vacuum.

[2]) Apol. 1, 52. p. 73. (p. 87. A.): ἐπεὶ τοίνυν τὰ γενόμενα ἤδη πάντα ἀπεδείκνυμεν πρὶν ἢ γενέσθαι προκεκηρύχθαι διὰ τῶν προ-

reale Ausleger der altteſtamentlichen Prophetie ſei [1]. Dieſe Annahme war das Grab der grammatiſch-hiſtoriſchen Exegeſe [2]. Die Auslegungskunſt wurde dadurch zu einem leeren Spiele mit willkürlichen Kombinationen, die Virtuoſität des Erklärers beſtand in der Fertigkeit, überall Beziehungen zwiſchen dem A. T. und der chriſtlichen Geſchichte nachzuweiſen, das Reſultat der Auslegung ſtand bei jeder Stelle ſchon von vorn herein feſt, ſie mußte eine Hindeutung auf Chriſtum oder die Kirche enthalten: mit Einem Worte, die Exegeſe wurde zu einer abſolut meſſianiſchen. Die Weiſſagungen des A. T. ſind aber nach Juſtin doppelter Art: theils verbale, welche in mehr oder weniger klaren und beſtimmten Worten die Zukunft des Meſſias und ſeines Reiches darſtellen, theils reale, welche in Form der Geſchichte oder unter der Hülle äußerer Gebräuche gegeben ſind. Von beiden Gattungen der Weiſſagung ſpricht Juſtin, wenn er ſagt [3]: ἔσθ' ὅτε τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐναργῶς πράτ-

---

φητῶν, ἀνάγκη καὶ περὶ τῶν ὁμοίως προφητευθέντων, μελλόντων δὲ γίνεσθαι, πίστιν ἔχειν ὡς πάντως γενησομένων. — 1, 61. p. 80. (p. 94. E.): ὃ (πνεῦμα ἅγιον) διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα. — dial. c. Tr. c. 131. p. 224. (p. 361. A.): πάντα προλαμβάνοντος πρὸ τῶν ἰδίων καιρῶν τὰ μυστήρια χαρίζεσθαι ὑμῖν τοῦ θεοῦ.

[1] Apol. 1, 32. p. 63. (p. 73. C.): Ἰησοῦ Χριστοῦ ... τῶν ἀγνοουμένων προφητειῶν ἐξηγητοῦ.

[2] Das apologetiſch Gefährliche derſelben Vorausſetzung hebt Iſidorus von Peluſium hervor, wenn er ſagt: epist. 2, 195. p. 215. (ed. Paris. 1638.): οἱ πᾶσαν τὴν παλαιὰν διαθήκην εἰς τὸν χριστὸν μεταφέρειν πειρώμενοι οὐκ ἔξω αἰτιάσεώς εἰσιν, ἐπείπερ καὶ Ἕλλησι καὶ τοῖς μὴ ἐγκρίνουσιν αὐτὴν αἱρετικοῖς ἰσχὺν ἐν τῇ καθ' ἡμῶν διδόασι μάχῃ. Τὰ γὰρ μὴ εἰς αὐτὸν εἰρημένα ἐκβιαζόμενοι καὶ τὰ ἀβιάστως εἰρημένα ὑποπτεύεσθαι παρασκευάζουσι· δι' ὧν γὰρ ἐκεῖνοι αὐτοὺς ἀνατρέπουσιν ὡς παραποιοῦντας, διὰ τούτων καὶ ἐν τοῖς διαῤῥήδην περὶ αὐτοῦ εἰρημένοις νικᾶν νομίζονται. — Vgl. Niemeyer de Isidori Pelus. vita, scriptis et doctrina. (Hal. 1825.) p. 212.

[3] Dial. c. Tr. c. 114. p. 207. (p. 341. B.) — Vgl. noch dial. c. Tr. c. 68. p. 166. (p. 294. A.): πολλοὺς λόγους τοὺς ἀποκεκαλυμμένως καὶ ἐν παραβολαῖς ἢ μυστηρίοις ἢ ἐν συμβόλοις ἔργων λελεγμένους οἱ μετ' ἐκείνους τοὺς εἰπόντας ἢ πράξαντας γενόμενοι προφῆται ἐξηγήσαντο. — c. 90. p. 187. (p. 317. C.): ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφῆται, παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν, ὡς μὴ ὀρ-

Nach ſolchen Vorgängern, welche gleichſam die geſchichtliche Berechtigung zur Anwendung der ohnehin durch das vorausgeſetzte Verhältniß des A. T. zum N. T. geforderten allegoriſchen Schriftauslegung zu geben ſchienen, dürfen wir uns nicht wundern, auch in Juſtin einen eifrigen Anhänger dieſer ſo weit verbreiteten Erklärungsweiſe zu finden. An Gelegenheit, mit derſelben in Berührung und Bekanntſchaft zu kommen, fehlte es ihm nicht. Die griechiſche Litteratur hatte er zum großen Theile durchforſcht und namentlich auch der ſtoiſchen Schule eine Zeit lang angehört; von den jüdiſchen Schriftſtellern hatte er Philo und Joſephus geleſen und nennt ſie mit Auszeichnung [1]; ja er hatte die allegoriſche Schriftauslegung in ihrem Sitze, in Alexandrien, beſucht, wo die homeriſchen Allegoriker mit den jüdiſchen Religionsphiloſophen in der Kunſt wetteiferten, alles Mögliche aus ihren heiligen Büchern herauszuleſen. Auch der Brief des Apoſtels Paulus an die Galater, welcher das apoſtoliſche Placet zu der von Heiden und Juden empfohlenen und gebrauchten Interpretationsweiſe zu ertheilen ſchien [2], und der angebliche Brief des Barnabas, welcher dieſe Erklärungsweiſe bereits auf ihrer Spitze zeigt,

---

Μωσῆς δὲ ἐν πνεύματι ἐλάλησε ... p. 85.: *περὶ τῶν βρωμάτων μὲν οὖν Μωσῆς τρία δόγματα ἐν πνεύματι ἐλάλησεν· οἱ δὲ κατ' ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ὡς περὶ βρωμάτων προσεδέξαντο.*

[1] Coh. ad Graec. c. 9. p. 13. (p. 10. B.): *οἱ σοφώτατοι Φίλων τε καὶ Ἰώσηπος, οἱ τὰ κατὰ Ἰουδαίους ἱστορήσαντες, ὡς σφόδρα ἀρχαίου καὶ παλαιοῦ τῶν Ἰουδαίων ἄρχοντος Μωσέως μέμνηνται.*— c. 10. p. 14. (p. 11. B.)— c. 13. p. 17. (p. 14. C.): *σοφῶν καὶ δοκίμων ἀνδρῶν, Φίλωνός τε καὶ Ἰωσήπου.* Auf Philo bezieht ſich vielleicht auch direkt, was Juſtin über die jüdiſche Mikrologie in Betreff der Namen *Ἄβραάμ* und *Σάρα* bemerkt; vergl. dial. c. Tr. c. 113. p. 206. (p. 340. B.) mit Philo de mutat. nomin. c. 9. sqq. T. III. p. 170. sqq. — Nach Photius (bibliothec. cod. 105. T. I. p. 86.) hat Philo's Auktorität die Aufnahme und den Gebrauch der allegoriſchen Interpretation in der chriſtlichen Kirche überhaupt veranlaßt: *ἐξ οὗ οἶμαι καὶ πᾶς ὁ ἀλληγορικὸς τῆς γραφῆς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ λόγος ἀρχὴν ἔσχεν εἰσρυῆναι.*

[2] Tertullian (adv. Marc. 3, 5. T. I. p. 109.) und Origenes (c. Cels. 4, 49. T. I. p. 541.) rechtfertigen ihre allegoriſche Auslegung des A. T. eigends mit dem Vorgange des Apoſtels.

war zu ſeiner Kenntniß gekommen [1]). Somit begreift es ſich leicht, wie Juſtin die allegoriſche Auslegung mit ſo entſchiedener Vorliebe erfaſſen konnte, beſonders wenn wir dazu nehmen, daß er ſelbſt im A. T. eine Veranlaſſung und Aufforderung dazu zu finden glaubte [2]) und daß ihm nicht entgehn konnte, welche treffliche Dienſte ihm gerade dieſe Art der Auslegung in apologetiſcher Beziehung zu leiſten vermochte [3]). Vermittelſt ihrer

[1]) Die Bekanntſchaft Juſtin's mit dem Briefe des Barnabas, welche vielleicht durch ſeinen Aufenthalt zu Alexandrien vermittelt worden war, erhellt aus der Uebereinſtimmung beider in der Auffaſſung mehrerer altteſtamentlichen Stellen, welche nicht wohl zufällig ſein kann (2 Moſ. 17, 8. ff.: Justin. c. Tr. c. 90. p. 187. sq. [p. 317. D. 318. A.] c. 111. p. 204. [p. 338. A. B.] mit Barnab. epist. c. 12. T. I. p. 39. — 4 Moſ. 21, 8 f.: Justin. c. Tr. c. 91. p. 189. [p. 319. A. B.] c. 94. p. 191. [p. 321. D. 322. A.] c. 112. p. 205. [p. 339. A.] mit Barnab. epist. c. 12. p. 39. sq. — 4 Moſ. 13, 17.: Justin. c. Tr. c. 113. p. 206. [p. 340. A. B.] mit Barnab. ep. c. 12. p. 40. sq.). Wir erinnern außerdem nur noch an den Umſtand, daß ſich Juſtin auch in der unbibliſchen (3 Moſ. 16, 5. ff.) Bemerkung an den Verfaſſer des Briefes anſchließt, daß die beiden Ziegenböcke, welche am großen Verſöhnungstage ausgeſondert werden mußten, der eine zum Sündopfer, der andere zum Austreiben in die Wüſte, für gewöhnlich gleich (ὅμοιοι) geweſen wären (vgl. Justin. dial. c. Tr. c. 40. p. 137. [p. 259. C.] mit epist. Barnab. c. 7. T. I. p. 21.) Anders freilich Hefele (das Sendſchreiben des Apoſtels Barnabas S. 67. 185. ff.). Dieſer Gelehrte zieht vor, ſich das Zuſammentreffen Juſtin's mit Barnabas in den angegebenen Punkten aus der beiden gemeinſchaftlichen, übrigens ſelbſtſtändigen Benutzung eines Traditionscyklus über die typologiſche Auslegung einzelner altteſtamentlicher Stellen und den jüdiſchen Verſöhnungsfeſt-Ritus, welcher ſich unter den Chriſten des zweiten Jahrhunderts gebildet gehabt habe, zu erklären. Allein er iſt den Beweis ſchuldig geblieben, daß dieſer poſtulirte Cyklus wirklich exiſtirt habe, und hat gegen die Benutzung des Briefes Barnabä von Seiten Juſtin's keinen triftigern Einwand, als daß dieſes nicht ſklaviſch geſchehn iſt und daß Juſtin darüber gänzlich ſchweigt.

[2]) Dial. c. Tr. c. 77. p. 174. (p. 303. A.): *ἐπίστασθε τοιαῦτα ἐν παραβολαῖς καὶ ὁμοιώσεσι πολλάκις λαλοῦν τὸ ἅγιον πνεῦμα· οἷον πεποίηκε καὶ πρὸς τὸν λαὸν ἅπαντα τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις, πολλάκις φῆσαν πρὸς αὐτούς· ὁ πατήρ σου Ἀμορῥαῖος καὶ ἡ μήτηρ σου Χεταία* (Ezech. 16, 3.).

[3]) Vgl. was Meyer (Geſchichte der Schrifterklärung ſeit der

konnte er ungläubigen Zweiflern ſeinen Satz, aus welchem jene ſelbſt erſt zum Theile hervorgegangen war, den Satz, daß das A. T. das N. T. bereits im Umriſſe enthalte, bis in ſeine einzelſten Verzweigungen beweiſen und gab dadurch nicht allein dem Weiſſagungsbeweiſe für die Göttlichkeit des Chriſtenthums die weiteſte Ausdehnung, ſondern gewann auch den erwünſchten Vortheil, den Heiden gegenüber ſeinen Glauben als einen durch das höchſte Alterthum geheiligten darſtellen zu können, und den Juden gegenüber behaupten zu dürfen, daß der Uebergang zu der chriſtlichen Kirche durchaus keinen Abfall von dem Glauben ihrer Väter in ſich ſchließe, daß ſie mit dem chriſtlichen Bekenntniſſe Nichts an- und aufnähmen, wozu ſie nicht ſchon durch das A. T. ſelbſt veranlaßt und verpflichtet wären [1]. Vermittelſt ihrer konnte er allen Schwierigkeiten begegnen, welche der Inhalt des A. T. darbieten mochte [2]. Er konnte daſſelbe namentlich gegen alle Vorwürfe des Selbſtwiderſpruchs rechtfertigen [3], von allen Anthropomorphismen befreien [4] und von ſittlich anſtößigen Momenten reinigen [5]. Juſtin thut ſich darum auch auf ſeine Fer-

---

Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. Götting. 1802. I. S. 36. ff.) hierüber ſagt. — Oft mochte ſich auch wiederholen, was Hieronymus über eine ſeiner Jugendarbeiten urtheilt: praef. in Obadj. T. VI. p. 91.: allegorice interpretatus sum Abdiam prophetam, cujus historiam nesciebam.

[1] Dial. c. Tr. c. 113. p. 206. (p. 340. A. B.)

[2] Dial. c. Tr. c. 112. p. 205. (p. 339. C.): *οὐδέν ἐστιν, ὅ τις μέμψασθαι δικαίως ἔχει τῶν λελεγμένων ἢ γεγενημένων ὑπὸ πάντων ἁπλῶς τῶν προφητῶν, ἐὰν τὴν γνῶσιν τὴν ἐν αὐτοῖς ἔχητε.* — c. 57. p. 154. (p. 279. D.): *ὥστε οὐδὲ ἐνταῦθα ἀπορήσαιμεν ἄν περὶ οὐδενός, εἰ τροπολογίας ἔμπειροι κἂν μικρὸν ὑπάρχωμεν.*

[3] So bemerkt z. B. Juſtin, der (ſcheinbare) Widerſpruch zwiſchen dem moſaiſchen Bilderverbote (2 Moſ. 20, 4.) und der auf göttlichen Befehl geſchehenen Aufrichtung der ehernen Schlange in der Wüſte (4 Moſ. 21, 8. ff.), zwiſchen der uranfänglichen Verfluchung der Schlange (1 Moſ. 3, 14. f.) und der ſpätern Erklärung Gottes, daß, wer die errichtete eherne Schlange anſehe, leben ſolle (4 Moſ. 21, 8.), finde ſeine Erledigung einfach darin, daß die Aufrichtung der ehernen Schlange in der Wüſte als Vorbild der Kreuzeserhöhung Chriſti betrachtet werde (dial. c. Tr. c. 112. p. 205. [p. 339. A. B.]).

[4] Dial. c. Tr. c. 114. p. 207. (p. 341. D.)

[5] So von der Blutſchande des Juda mit der Thamar (1 Moſ.

tigkeit in der Auffindung des allegoriſchen Geheimſinnes nicht wenig zu gute, ja er legt ſich ein beſonderes, göttliches Charisma des Schriftverſtändniſſes bei [1] und behauptet, ohne ein ſolches ſei es überhaupt unmöglich, in den Sinn der Propheten einzudringen [2].

Nachdem wir die Auslegungsweiſe Juſtin's in ihren allgemeinen Grundzügen kennen gelernt haben, zeigen wir dieſelbe ſchließlich noch in ihrer konkreten Anwendung. Beide, die Grundlage und die Anwendung, haben das mit einander gemein, daß ſie vollkommen willkürlich ſind. Was vorerſt die im engern Sinne ſogenannte meſſianiſche Erklärung betrifft, ſo gibt ſich Juſtin zwar das Anſehn, als verfolge er ſie nach beſtimmten Geſetzen, denn er ſtellt eine Art

---

38, 1. ff.): dial. c. Tr. c. 86. p. 184. (p. 314. A.) — und von der Polygamie der Patriarchen: c. 134. p. 226. (p. 364. A. B.) c. 141. p. 232. (p. 371. A.)

[1] Dial. c. Tr. c. 58. p. 154. (p. 280. B.): *οὐδὲ δύναμις ἐμοὶ τοιαύ τη τις ἐστίν, ἀλλὰ χάρις παρὰ θεοῦ μόνη εἰς τὸ συνιέναι τὰς γραφὰς αὐτοῦ ἐδόθη μοι· ἧς χάριτος καὶ πάντας κοινωνοὺς ἀμισθωτὶ καὶ ἀφθόνως παρακαλῶ γίνεσθαι.*

[2] Dial. c. Tr. c. 91. p. 189. (p. 319. B.): *εἴ τις μὴ μετὰ μεγάλης χάριτος τῆς παρὰ θεοῦ λάβοι νοῆσαι τὰ εἰρημένα καὶ γεγενημένα ὑπὸ τῶν προφητῶν, οὐδὲν αὐτὸν ὀνήσει τὸ τὰς ῥήσεις δοκεῖν λέγειν ἢ τὰ γεγενημένα, εἰ μὴ λόγον ἔχει καὶ περὶ αὐτῶν ἀποδιδόναι· ἀλλὰ μή τι γε καὶ εὐκαταφρόνητα δόξει τοῖς πολλοῖς ὑπὸ τῶν μὴ νοούντων αὐτὰ λεγόμενα.* — An einer andern Stelle gibt Juſtin dem Tryphon den Rath: c. Tr. c. 78. p. 176. (p. 305. A.): *καλὸν ἂν εἴη ὑμᾶς, ἃ μὴ νενοήκατε, παρὰ τῶν λαβόντων χάριν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡμῶν τῶν χριστιανῶν μανθάνειν, ἀλλὰ μὴ κατὰ πάντα ἀγωνίζεσθαι τὰ ὑμέτερα διδάγματα κρατύνειν, ἀτιμάζοντας τὰ τοῦ θεοῦ· διὸ καὶ εἰς ἡμᾶς μετετέθη ἡ χάρις αὕτη* — und an einer dritten wirft er die verneinende Frage auf: c. Tr. c. 119. p. 211. (p. 346. D.): *οἴεσθε ἂν ἡμᾶς ποτέ, ὦ ἄνδρες, νενοηκέναι δυνηθῆναι ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα, εἰ μὴ θελήματι τοῦ θελήσαντος αὐτὰ ἐλάβομεν χάριν τοῦ νοῆσαι;* Auch die Eſſener hielten eine beſondere göttliche Erleuchtung oder Inſpiration für nothwendig, um die Schrift recht zu verſtehn. Philo ſagt von ihnen: quod omn. prob. liber c. 12. T. V. p. 286.: *τὸ ἠθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνθέου.* Philo ſelbſt theilte dieſe Anſicht: de cherub. c. 9. T. I. p. 205.

von hermeneutiſchen Regeln auf; er ſagt[1]: „wenn in den Worten der Propheten eine Perſon redend auftritt, ſo glaubt nicht, daß die Inſpirirten ſelber es ſeien, die reden, ſondern der göttliche Logos, welcher ſie bewegt; denn zuweilen beſchreibt derſelbe in der Eigenſchaft eines Weiſſagenden zukünftige Ereigniſſe, zuweilen ſpricht er in der Perſon Gottes, des Allherrſchers und Vaters, zuweilen in der Perſon Chriſti, zuweilen in der Perſon des Volkes, welches dem Herrn oder ſeinem Vater Antwort gibt: wie ihr es auch bei euren Schriftſtellern ſehn könnt, wo Einer Alles verfaßt, aber verſchiedene Perſonen redend eingeführt werden" — und darauf zeigt er an einzelnen Beiſpielen, wie das A. T. nach dieſen Winken aufzufaſſen ſei; ſo rede der heilige Geiſt Jeſ. 1, 3. f. 11—15. 58, 6. f. 66, 1. in der Perſon des Vaters[2], Jeſ. 50, 6. ff. 65, 1. f. Pſalm 3, 6. 22, 8. f. 17. 19. in der Perſon Chriſti[3], Jeſ. 53, 1. ff. in der Perſon der Apoſtel[4], Jeſ. 1, 9. 63, 15—64, 12. in der Perſon des Volkes[5], ſo ſchildere er Jeſ. 2, 3. f. 53, 1. 7. 65, 2. Pſalm 96, 10. die meſſianiſche Zukunft, indem er ſich nach eigenthümlich prophetiſchem Sprachgebrauche des Tempus der Vergangenheit bediene[6]. Auch die Berechtigung, ja Nothwendigkeit, die Ausſprüche der Propheten meſſianiſch zu deuten, ſucht Juſtin mitunter zu zeigen; er folgt in dieſer Beziehung dem Kanon: jede altteſtamentliche Stelle, deren Erfüllung ſich nicht in der vorchriſtlichen Zeit, wohl aber in der Geſchichte Chriſti oder der chriſtlichen Kirche nachweiſen läßt, iſt eine meſſianiſche[7]. Allein in der beſondern Anwendung ſeiner

---

[1]) Apol. 1, 36. p. 65. sq. (p. 76. D. E.)

[2]) Apol. 1, 37. p. 66. (p. 77. A. B.)

[3]) Apol. 1, 38. p. 66. (p. 77. C. D.) — 1, 49. p. 72. (p. 84. E.)

[4]) Dial. c. Tr. c. 42. p. 138. (p. 260. D.)

[5]) Apol. 1, 47. p. 71. (p. 84. A.) — 1, 53. p. 75. (p. 88. D.) — dial. c. Tr. c. 25. p. 123. (p. 242. C.)

[6]) Apol. 1, 39. p. 66. sq. (p. 77. E.) — 1, 42. p. 68. (p. 80. B. C.) — dial. c. Tr. c. 114. p. 207. (p. 341. C. D.)

[7]) Apol. 1, 35. p. 63. (p. 76. B. C.) — 1, 42. p. 68. (p. 80.

ſelbſtgegebenen Regeln bindet ſich Juſtin an kein Geſetz; wer in einem Satze der Schrift der Redende ſei oder von wem geredet werde, wird nach bloßem Gutdünken beſtimmt; ja Pſalm 96. wird ſogar zur Hälfte auf Gott und zur Hälfte (von v. 10. an) auf Chriſtum gedeutet. Um die Nichterfüllung eines prophetiſchen Ausſpruchs in der vorchriſtlichen Zeit und ſeine wirkliche Erfüllung zu oder nach Chriſti Zeit darthun zu können, werden die geſchichtlichen Verhältniſſe bei Seite geſchoben oder in falſches Licht geſtellt, Stellen aus ihrem natürlichen Zuſammenhange herausgeriſſen und in dieſer Vereinzelung einſeitig gedeutet, künſtliche und unbegründete Kombinationen gemacht, dunklere Abſchnitte allegoriſch gefaßt. Zur Veranſchaulichung aller dieſer Eigenthümlichkeiten der Exegeſe Juſtin's mögen folgende Beiſpiele dienen. In den Worten Jeſ. 5, 20.: *οὐαὶ τοῖς λέγουσι τὸ γλυκὺ πικρὸν καὶ πικρὸν γλυκύ* ſieht Juſtin eine prophetiſche Vorandeutung der bekannten verläumderiſchen Gerüchte, mit welchen ſich die Heiden gegen die Chriſten trugen [1]; in Jeſ. 54, 1. findet er die Erklärung, daß ſich weit Mehrere aus den Heiden, als aus den Juden und Samaritanern zum Chriſtenthume bekehren würden [2]. Pſalm 24, 7—10. nimmt er für ein prophetiſches Gemälde der Himmelfahrt Chriſti. Die jüdiſche Deutung auf die Translokation der Stiftshütte in den von Salomo neu erbauten Tempel hält er für unzuläſſig, weil ſich weder von Salomo noch von der Stiftshütte habe ſagen laſſen: *τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης;* Der Pſalm beſchreibe vielmehr weiſſagend die Scene der Aufnahme Chriſti in den Himmel. Die Worte: *ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν* enthielten eine Aufforderung an die himmliſchen Mächte, die Thore des Himmels aufzuthun, damit der König der Ehre einziehe; dieſe, weil ſie Chriſtum auf Erden immer nur in unanſehnlicher, glanzloſer Geſtalt geſehn und darum in dem Zuſtande der Verklärung nicht gekannt hätten, thäten die Frage: „wer

B. C.) — dial. c. Tr. c. 33. p. 130. (p. 250. D. E. 251. A.) — c. 34. p. 131. (p. 251. C. D. 252. D. E.)

[1]) Apol. 1, 49. p. 72. (p. 85. B.)

[2]) Apol. 1, 53. p. 74. (p. 88. C.)

iſt jener König der Ehre?“ und darauf erhielten ſie von dem heiligen Geiſte die Antwort: „der Herr der Mächte — der iſt der König der Ehre!“ [1]. Um Nichts beſſer iſt die Auslegung von Jeſ. 65, 22., aus welcher Stelle Juſtin, in Verbindung mit 1 Moſ. 2, 17. und 5, 5., die Dauer des tauſendjährigen Reiches folgert. Seine Schlußweiſe iſt dieſe: Jeſ. 65, 22. werden die Tage des Volkes Gottes nach den Tagen des Lebensbaumes im Paradieſe beſtimmt. Dem Adam wurde an demſelben Tage der Tod gedroht, an welchem er von dem Baume der Erkenntniß gegeſſen haben würde (1 Moſ. 2, 17.); nichtsdeſtoweniger erreichte derſelbe ein Alter von beinahe tauſend Jahren (1 Moſ. 5, 5.): Ein Tag iſt alſo vor Gott gleich tauſend Jahren und tauſend Jahre wird Chriſtus mit ſeinen Erwählten zu Jeruſalem herrſchen [2]. Willkürlicher aber als Alles iſt die Erklärung der beiden Stellen 1 Moſ. 49, 10. und Jeſ. 7, 14. 8, 4. Juſtin führt die erſte Stelle nach der LXX. in folgender Weiſe an: *οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται· καὶ αὐτὸς ἔσται προσδοκία ἐθνῶν, δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ· πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ.* In dieſer Geſtalt gilt ihm die Stelle als eine Weiſſagung auf Chriſti meſſianiſche Herrſchaft, jungfräuliche Geburt, blutigen Kreuzestod und Anerkennung auch von Seiten der Heiden. Um dieſe Auffaſſung wahrſcheinlich zu machen, wird zunächſt eigenmächtig der Stammname Juda in den allgemeinen Volksnamen der Juden verwandelt und unhiſtoriſch behauptet, die Juden hätten bis auf Chriſtus immer unter einem eigenen Fürſten geſtanden; gegenüber dem Einwurfe, daß ja nicht einmal Herodes der Idumäer als rechtmäßiger Fortſetzer der jüdiſchen Königsreihe betrachtet werden könne,

---

[1] Dial. c. Tr. c. 36. p. 134. (p. 254. D. E. 255.) — c. 85. p. 182. sq. (p. 311.)

[2] Dial. c. Tr. c. 81. p. 179. (p. 308. A.). Unklar iſt die Darſtellung (Corrodi's) kritiſche Geſchichte des Chiliasmus II. S. 461.

werden dann wieder die Hohenprieſter und Propheten als die ἄρχοντες angeſehn, welche nach der Prophetie den Juden bis auf Chriſtus zu keiner Zeit mangeln ſollten. Dabei bleibt unbeachtet, daß an die Hohenprieſter ſchon darum nicht gedacht werden dürfe, weil die hohenprieſterliche Würde auch nach Chriſti Tode noch fortdauerte, und wird auf das zuverſichtlichſte die falſche Behauptung hingeſtellt, daß die Propheten in ununterbrochener Reihenfolge bis auf Johannes den Täufer fortgedauert hätten [1]). Die Worte: καὶ αὐτὸς ἔσται προσδοκία ἐθνῶν werden für eine Hindeutung auf die doppelte Paruſie Chriſti und die gläubige Hinkehr der Heiden zu demſelben genommen. Dem folgenden Satze: δεσμεύων πρὸς ἄμπελον . . . ὄνον αὐτοῦ wird ein zwiefacher Sinn untergelegt. Zunächſt findet Juſtin darin eine prophetiſche Bezugnahme auf die Eſelin und das Füllen, welche ſich Chriſtus nach Matthäus aus dem Flecken Bethphage zu ſeinem Einzuge in Jeruſalem kommen ließ, und miſcht, um die Erfüllung der Prophetie recht frappant zu machen, ſeiner Darſtellung den unevangeliſchen Zug bei, daß die Eſelin zu Bethphage an einen Weinſtock angebunden geweſen ſei; ſodann lieſt er aus jenen Worten die Erklärung heraus, daß ſich Juden und Heiden an Chriſtum anſchließen würden. Das Füllen bedeute die Heiden; denn wie dieſes ſeinen Nacken noch unter kein Joch gebeugt gehabt hätte, ſo wäre auch den Heiden erſt durch Chriſtus ein Joch aufgelegt worden; um der von Chriſtus verheißenen Güter theilhaftig zu werden, hätten dieſe ihren Rücken unter den Saumſattel des Evangeliums gebeugt; die laſttragende Eſelin aber bezeichne die Juden, denn dieſen ſei bereits durch die Propheten ein Geſetz auferlegt geweſen. In den Worten: καὶ πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ glaubt Juſtin die Erklärung ausgeſprochen, daß Chriſtus ſeine Gläubigen mit ſeinem Blute abwaſchen und entſündigen würde; der heilige Geiſt nenne die Gläubigen στολή, weil der göttliche Logos beſtändig in ihnen wohne. Der Ausdruck αἷμα τῆς σταφυλῆς endlich wird auf die jungfräuliche Geburt Chriſti bezogen; Ju-

[1]) Vgl. Paulus exegetiſches Handbuch über die drei erſten Evangelien. (Heidelb. 1838.) III, 2. S. 695. f.

ſtin verſichert, der Prophet wolle damit ſagen, Chriſtus werde zwar Blut haben, aber nicht in Folge menſchlicher Geſchlechtsbeiwohnung, ſondern durch die Kraft Gottes; er werde es in derſelben Weiſe empfangen, wie der Weinſtock ſeinen Saft, nämlich unmittelbar von Gott [1]). — Die Stelle Jeſ. 7, 14. betrachtet Juſtin, wie natürlich, auch als eine Vorankündigung der jungfräulichen Geburt Chriſti, ja ſie gilt ihm für die eigentlich klaſſiſche Weiſſagung dieſes Faktums. Um der Stelle ihren meſſianiſchen Charakter zu ſichern, macht er zunächſt auf die Thatſache aufmerkſam, daß außer Chriſtus Keiner der leiblichen Nachkommen Abraham's jemals von einer Jungfrau geboren worden ſei. Gegenüber der jüdiſchen Behauptung, daß in der angezogenen Stelle νεᾶνις ſtatt παρθένος zu leſen und die Ankündigung des Propheten auf die Geburt des Hiskias zu beziehn ſei, an welchem Könige ſich die Weiſſagung des Propheten auch wirklich erfüllt habe, bemerkt er ſodann weiter, daß die Lesart der LXX. παρθένος vollkommen richtig ſei und die entgegengeſetzte Lesart der jüdiſchen Schriftausleger nur dem böswilligen Beſtreben ihre Entſtehung verdanke, alle beſtimmten Weiſſagungen auf Chriſtum aus dem A. T. zu entfernen. Auch werde ja vom Propheten ausdrücklich ein σημεῖον angekündigt, und die Geburt eines Menſchen auf dem gewöhnlichen, natürlichen Wege der Zeugung ſei doch kein σημεῖον. Die Hauptſtütze für die meſſianiſche Beziehung von Jeſ. 7, 14. ſucht aber Juſtin in Jeſ. 8, 4., welche letztere Stelle er deshalb mit der erſtern unmittelbar verbindet, und namentlich legt er auf die Worte: πρὶν ἢ γνῶναι τὸ παιδίον καλεῖν πατέρα ἢ μητέρα allen Nachdruck. Durch ſie, meint er, werde erſichtlich, daß Jeſ. 7, 14. nicht auf Hiskias gehn könne, dagegen auf Chriſtum bezogen werden müſſe. Denn wenn auch Hiskias, wie die jüdiſchen Ausleger wollten, gegen Samaria und Damaskus gekämpft hätte, ſo doch nicht in einem Alter, in welchem er noch nicht Vater und Mutter rufen konnte: gerade als Säugling ſei aber Chriſtus Sieger über Samaria und Damas-

[1]) Apol. 1, 32. p. 63. (p. 73. sq.) — dial. c. Tr. c. 52. sq. p. 148. sq. (p. 272. sqq.) — c. 76. p. 173. (p. 301. B.)

kus im Angeſichte des Aſſyrerkönigs geworden. Damaskus und Samaria ſeien demſelben in der Perſon und den Geſchenken der Weiſen des Morgenlandes zur Beute geworden, als dieſe unter den Augen des Königs Herodes nach Bethlehem kamen, um das neugeborne Kind anzubeten. Herodes werde in der Prophetie König der Aſſyrer genannt, wegen ſeiner ruchloſen, gottentfremdeten Geſinnung. Mit den Weiſen habe aber Chriſtus die Macht von Damaskus empfangen, weil jene vor ihrem Zuge nach Bethlehem dem in Damaskus befindlichen Dämon dienſtbar und in allerlei Schlechtigkeiten unterthänig geweſen wären und ihre Hinkehr zu Jeſu den Abfall von dieſem Dämon vorausſetzte. Die Weiſen würden zugleich als eine Trophäe aus Samaria bezeichnet, inſofern die Macht jenes damasceniſchen Dämons, welche durch Chriſtum in der Perſon der Weiſen gebrochen wurde, eine frevelhafte und rechtloſe geweſen ſei [1]. Geſchieht es, daß Juſtin über den allegoriſchen Geheimſinn einer prophetiſchen Stelle zweifelhaft iſt, ſo greift er zu dem Auskunftsmittel, daß er mehrere Auffaſſungsweiſen als möglich und zuläſſig hinſtellt. So ſchwankt er bei der Ausdeutung der Worte Pſalm 22, 14.: ἤνοιξαν ἐπ' ἐμὲ τὸ στόμα αὐτῶν, ὡς λέων ὠρυόμενος über die Frage, wer der brüllende Löwe ſei, und läßt die Wahl zwiſchen dem Tetrarchen Herodes Antipas, welchem Pilatus Chriſtum gebunden zugeſandt habe, und dem Teufel, welcher, wie er die Urmenſchen verführt, ſo auch Chriſtum in der Wüſte zu verführen geſucht habe [2].

Dieſe Eigenthümlichkeiten der eigentlich meſſianiſchen Auslegung, beſonders ſo weit ſie es mit der Allegorie zu thun hat,

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 43. p. 139. (p. 262. C.) — c. 66. sq. p. 163. (p. 291. A. B.) — c. 68. p. 166. (p. 294. A. B.) — c. 77. p. 174. (p. 302. C. D. 303. A.) — c. 78. p. 176. (p. 304. D. 305. A.) — c. 84. p. 181. (p. 310. A. B.) — Tertull. adv. Marc. 3, 13. T. I. p. 125. sqq. adv. Jud. c. 9. T. II. p. 236. sqq.

[2]) Dial. c. Tr. c. 103. p. 198. (p. 330. D. 331. A. C.). — Auch in dieſer Annahme, daß eine und dieſelbe altteſtamentliche Stelle einen mehrfachen allegoriſchen Sinn haben könne, wird der Schüler Philo's erkannt. Vgl. Phil. leg. allegor. 1, 19. sqq. T. I. p. 76. sqq. 1, 24. p. 79. — de cherub. c. 7. sqq. T. I. p. 208. sqq.

lehren im Wesentlichen auch bei der zweiten Hauptgattung der Schriftauslegung Justin's, der typologischen Erklärungsart, wieder. Hier, wie dort, die gleiche Willkür in Aufstellung des vorausgesetzten Geheimsinnes. Es hätte keine Schwierigkeit, eine lange Reihe von Belegen für die Richtigkeit dieser Behauptung zusammenzustellen; allein schon einige werden hinreichen, um das Verfahren Justin's nach dieser Seite zu charakterisiren.

Die durch das Gesetz auf den achten Tag nach der Geburt festgesetzte Beschneidung der Kinder (1 Mos. 17, 12. 3 Mos. 12, 3.) gilt demselben als Sinnbild der geistlichen Beschneidung der Christen durch den (nach fortgesetzter Zählung der Wochentage) am achten Tage auferstandenen Christus [1]. In den zwölf [2] goldenen Schellen, welche vom Saume des hohenpriesterlichen Gewandes herabhingen, findet er die zwölf Apostel vorgebildet, indem diese auch von der Macht Christi, des ewigen Hohenpriesters, abhängig gewesen wären und mit ihrer Verkündigung der Herrlichkeit und Gnade Gottes und Christi den Erdkreis weithin erfüllt hätten [3]. Die Bigamie und andere Lebensmomente Jakob's faßt er als typische Darstellung

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 41. p. 138. (p. 260. C.): ἡ ἐντολὴ τῆς περιτομῆς, κελεύουσα τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ ἐκ παντὸς περιτέμνειν τὰ γενώμενα, τύπος ἦν τῆς ἀληθινῆς περιτομῆς, ἣν περιετμήθημεν ἀπὸ τῆς πλάνης καὶ πονηρίας διὰ τοῦ ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντος τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἡμέρᾳ Ἰησοῦ . . . Μία γὰρ τῶν σαββάτων, πρώτη μένουσα τῶν πασῶν ἡμερῶν, κατὰ τὸν ἀριθμὸν πάλιν τῶν πασῶν ἡμερῶν τῆς κυκλοφορίας ὀγδόη καλεῖται καὶ πρώτη οὖσα μένει. — Cyprian. epistol. 64, 4. T. I. p. 170. — Lactant. institutt. divin. 4, 17.

[2]) Daß der Schellen an dem hohenpriesterlichen Kleide gerade zwölf gewesen seien, sagt weder das A. T. (2 Mos. 28, 33. ff. 39, 25. f. Sir. 45, 11.) noch auch Josephus (antiquit. Jud. 3, 7, 4. sqq. T. I. p. 145. sqq. bell. Jud. 5, 5, 7. T. VI. p. 29.). Justin hat also diese Zahl entweder zu Gunsten seiner typologischen Ausdeutung absichtlich erfunden oder er hat die Schellen mit den zwölf Edelsteinen des hohenpriesterlichen Brustschildes verwechselt. Tertullian (adv. Marc. 4, 13. T. I. p. 194.) sieht in den zwölf Steinen des hohenpriesterlichen Brustschildes einen Typus der zwölf Apostel.

[3]) Dial. c. Tr. c. 42. p. 138. (p. 260. C.)

deſſen, was von Jeſu geſchehn ſollte, auf. Die Lea bedeutet ihm das jüdiſche Volk, die Rahel die Chriſten. Um beide, ſo wie um die beiden unterworfenen Sklaven dient Chriſtus noch immer; denn weil Noah die Nachkommen ſeines dritten Sohnes ſeinen beiden andern Söhnen als Knechte überwies, ſo iſt Chriſtus zur Wiederherſtellung beider, ſowohl der freien Kinder, als der unter ihnen dienenden Sklaven, erſchienen. Alle, welche ſeine Gebote halten, ſollen gleicher Herrlichkeit theilhaftig werden, ſo wie auch Jakob allen ſeinen Kindern, ſowohl denen, welche ihm von ſeinen beiden Frauen, als denen, welche ihm von deren Sklavinnen geboren worden waren, gleiche Rechte gab. Diente ferner Jakob dem Laban um geſprengeltes und buntes Vieh, ſo diente auch Chriſtus bis zum Kreuzestode für Menſchen aus allerlei Volk, indem er ſie ſich durch ſein Blut und die geheimnißvolle Kraft des Kreuzes gewann. Die Augen der Lea waren blöde, auch das Geiſtesauge der Juden iſt blöde. Rahel ſtahl die Götter Laban's und verbarg ſie bis auf den heutigen Tag, auch die Heidenchriſten haben die väterlichen und materiellen Götter aufgegeben; Jakob wurde die ganze Zeit von ſeinem Bruder gehaßt, auch Chriſtus und ſeine Gläubigen werden von den Juden und allen übrigen Menſchen gehaßt, obſchon Alle von Natur Brüder ſind; Jakob wurde Iſrael genannt, auch Chriſtus heißt Iſrael [1]. Mitunter gibt Juſtin einem altteſtamentlichen Vorbilde auch mehr als Ein Nachbild. So ſucht er z. B. das Gegenbild zu der Beſchneidung, welche Joſua (5, 2. ff.) nach ſeinem Uebergange über den Jordan mit Hilfe ſteinerner Meſſer an den Iſraeliten vornahm, theils darin, daß die Heiden bei ihrer Hinkehr zu Jeſu den Dienſt ſteinerner Götzen aufgaben; theils darin, daß Chriſtus die geiſtliche Beſchneidung der Seinen vermittelſt ſeiner Worte (der ſteinernen Meſſer) vollzog [2].

Nach dieſen Proben der Schriftauslegung Juſtin's kann es Niemandem zweifelhaft ſein, daß Celſus nicht durchaus

[1] Dial. c. Tr. c. 134. p. 226. (p. 364.) — c. 140. p. 230 (p. 369. B.)

[2] Dial. c. Tr. c. 113. p. 207. (p. 341. A. B.)

Unrecht hatte, wenn er ſich über die Bibelerklärung der Chriſten ſeiner Zeit bitter äußerte [1]). Es gilt von der Exegeſe Juſtin's, was Arnobius über die allegoriſche Auslegung der griechiſchen Mythen bemerkt [2]): cum e rebus occlusis omnis ista quae dicitur allegoria sumatur nec habeat finem certum, in quo rei quae dicitur sit fixa atque immota sententia, unicuique liberum est, in id quod velit attrahere lectionem et affirmare id positum, in quod eum sua suspicio et opinabilis conjectura duxerit.

Dritter Abſchnitt.

Die Apologie des chriſtlichen Glaubens und Lebens.

Die Apologetik bildete den eigentlichen Lebensnerv der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit Juſtin's. Fortgezogen von ſeiner Liebe für das Chriſtenthum, deſſen wachſende Verbreitung er mit freudiger Seele begrüßte und deſſen bedrohte Stellung er mit ängſtlicher Sorge erkannte und verfolgte, angefeuert außerdem durch das Beiſpiel geachteter Männer, wie des atheniſchen Biſchofs Quadratus und des atheniſchen Philoſophen Ariſtides einerſeits, des Ariſto von Pella andererſeits, un-

[1]) Origen. c. Cels. 1, 17. T. I. p. 336. — 4, 48. p. 540. — 4, 51. p. 542.: δοκεῖ δέ μοι καὶ ἀκηκοέναι, ὅτι ἐστὶ συγγράμματα περιέχοντα τὰς τοῦ νόμου ἀλληγορίας· ἅπερ εἰ ἀνεγνώκει, οὐκ ἂν ἔλεγεν· αἱ οὖν δοκοῦσαι περὶ αὐτῶν ἀλληγορίαι γεγράφθαι, πολὺ τῶν μύθων αἰσχίους εἰσὶ καὶ ἀτοπώτεραι, τὰ μηδαμῇ μηδαμῶς ἁρμοσθῆναι δυνάμενα, θαυμαστῇ τινὶ καὶ παντάπασιν ἀναισθήτῳ μωρίᾳ συνάπτουσαι. Milder drückt ſich Tryphon aus: dial. c. Tr. c. 79. p. 176. (p. 305. B.): τὰ μὲν τοῦ θεοῦ ἁγιά ἐστιν· αἱ δὲ ὑμέτεραι ἐξηγήσεις τετεχνασμέναι εἰσίν, ὡς φαίνεται καὶ ἐκ τῶν ἐξηγημένων ὑπό σου.

[2]) Adv. gent. 5, 34. T. I. p. 198.

ternahm er es, neben der mündlichen Verkündigung auch die ſchriftliche Vertheidigung und Rechtfertigung des Chriſtenthums gegenüber den Gewalten, welche die Hemmung und Unterdrükkung deſſelben verſuchten, zu führen. Es war kein eigentlich wiſſenſchaftliches Intereſſe, welches ihn dazu beſtimmte, ſondern der Nothſtand der Kirche; es iſt darum nicht die ruhige, Alles erwägende und ſtreng abmeſſende Umſicht der nüchternen Forſchung, welche ſeine Worte beſtimmt und durchdringt, ſondern die Glut der Begeiſterung, welche es unwillig trägt, das Göttliche gegen das Gemeine, das Recht gegen die Ungerechtigkeit erſt in Schutz nehmen zu müſſen, der Ungeſtüm der in den Brüdern gekränkten Unſchuld, welche, indem ſie über Ungerechtigkeit Klage führt, nicht ſelten ſelber ungerecht wird, die Zuverſicht der perſönlichen Ueberzeugung, welche, weil ſie ſelbſt für keinen Zweifel mehr Raum hat, auf fremde Zweifel die Antwort zuweilen ſchuldig bleibt. Dazu iſt die Apologie Juſtin's durch und durch aus dem Boden des zweiten Jahrhunderts erwachſen. Manches, was als ein weſentliches Moment in der Rechtfertigung des Chriſtenthums anzuſehn iſt, ja was einen Angelpunkt der Darſtellung deſſelben als der göttlichen, der abſoluten Religion bildet, findet ſich übergangen, weil der Gegenſatz der Beſtreiter im zweiten Jahrhunderte nicht unmittelbar darauf führte. Vieles, was nur in irrigen Vorausſetzungen und Einbildungen des zweiten Jahrhunderts einen leichten Stützpunkt hatte, iſt der Beweisführung unbedenklich, ja apodiktiſch zu Grunde gelegt, weil es hergebracht war und in jener Zeit weder bei Freund noch bei Feind Widerſpruch fand. Es war aber Juſtin als Apologeten die doppelte Aufgabe geſtellt, theils der Kirche Duldung und Anerkennung von Seiten der gegneriſchen Gewalthaber zu erringen, theils Zuwachs durch die Bekehrung fremder Religionsbekenner zu verſchaffen. Beide Zwecke verfolgt derſelbe, gleich den übrigen Apologeten, ſo, daß er die dem chriſtlichen Glauben und Leben gemachten Vorwürfe entkräftet, die Unzulänglichkeit des Heiden- und Judenthums ins Licht ſtellt und dagegen die relative, wie abſolute Vortrefflichkeit und Göttlichkeit des Chriſtenthums entwickelt. Er thut dieſes, den drei religiöſen Partheien gegen-

über, welche er vorfand. Seine Streit- und Beweismittel gegen die Juden und Heiden liegen noch ſo ziemlich vollſtändig vor, während von der Art ſeiner Argumentation gegen die Häretiker nur noch das Bruchſtück über die Auferſtehung zeugt, worin dieſer Lehrſatz auch gegen die Angriffe der Ketzer vertheidigt wird. Eindringlich und ſcharf, wenn auch mit mancherlei auffallenden Wendungen, zeigt Juſtin im Gegenſatze gegen Juden und Heiden die Berechtigung des Chriſtenthums, in ſeiner ſpecifiſchen Beſonderheit zu exiſtiren, und rechtfertigt damit den Anſpruch deſſelben auf Duldung. Nachdrücklich und beredt entwickelt er zugleich den Vorzug des Chriſtenthums vor dem Juden- und Heidenthume, und macht es Juden und Heiden dadurch zur Gewiſſensſache, zu der verkannten und verfolgten Religionsparthei überzutreten. Beide Punkte der Beweisführung werden wir in der folgenden Darſtellung nach den beiden Hauptbeziehungen des jüdiſchen und heidniſchen Gegenſatzes beſonders behandeln, weil die Stellung des Chriſtenthums gegen beide eine durchaus verſchiedene war. Den dritten Punkt dagegen, welcher die Göttlichkeit des Chriſtenthums betrifft, können wir an Einem Faden fortentwickeln, weil die Beweismittel, welche Juſtin nach dieſer Seite aufſtellt, einen allgemeinen Charakter haben, darum eben ſo wohl gegen Juden als Heiden, wie überhaupt gegen jeden denkbaren Gegenſatz gelten.

Erſtes Kapitel.

Beweisführung für das Chriſtenthum gegenüber dem Judenthume.

Erſter Artikel.

Widerlegung der jüdiſchen Einwürfe.

Der Gegenſatz, in welchem das Judenthum urſprünglich halb unbewußt dem Chriſtenthume gegenüber getreten war, hatte ſich allmählig in beſtimmten Bedenken ausgeſprochen und eine Art von wiſſenſchaftlicher Bekämpfung des neuen Glaubens

erzeugt. In den Schriften Juſtin's iſt der Jude Tryphon Repräſentant dieſer wiſſenſchaftlichen Oppoſition [1]. Derſelbe beſtreitet theils die Meſſianität Chriſti [2], theils beſchuldigt er die Chriſten eines Verrathes an der Theokratie. Er ſpricht Jeſu den meſſianiſchen Charakter ab, weil die ehr- und glanzloſe, ja mit dem ſchmachvollen Kreuzestode abſchließende äußere Erſcheinung deſſelben im geraden Widerſpruche zu der Weiſſagung der altteſtamentlichen Propheten ſtehe, welche einen auch mit äußerer Pracht und Herrlichkeit ausgeſtatteten Meſſias verheißen hätten [3], und weil Elias, der beſtimmte Vorläufer des Meſſias, noch nicht er-

---

[1]) Vgl. Flägge Verſuch einer Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften I. S. 23. ff. 240. ff., Münter Handbuch der älteſten chriſtlichen Dogmengeſchichte I. S. 68. ff. 103. ff., Tzſchirner Geſchichte der Apologetik I. S. 181. ff. 294. ff.

[2]) Die Meſſianität Jeſu war zu allen Zeiten der eigentliche Zankapfel für Juden und Chriſten; ob der Meſſias bereits gekommen und namentlich in Jeſu von Nazareth verkörpert ſei, oder ob derſelbe erſt noch erwartet werden müſſe, dieſe Frage bildete den hauptſächlichſten Kontroverspunkt zwiſchen beiden. Tertull. apolog. c. 21. T. V. p. 44.: sciebant et Judaei venturum esse Christum, scilicet quibus prophetae loquebantur: nam et nunc adventum ejus exspectant, nec alia magis inter nos et illos compulsatio est, quam quod jam venisse non credunt. — Clem. recognit. 1, 50. T. I. p. 498.: erraverunt Judaei de primo domini adventu, et inter nos atque ipsos de hoc est solum dissidium — 1, 48. p. 497. — Hieronym. prol. in Jerem. c. 30. sqq. T. V. p. 282.: nos . . . monstramus . . ., nec inter Judaeos et Christianos ullum aliud esse certamen nisi hoc, ut, cum illi nosque credamus Christum dei filium repromissum, ea quae futura sunt sub Christo a nobis expleta, ab illis explenda dicantur.

[3]) Dial. c. Tr. c. 32. p. 129. (p. 249. B. C.): ὁ *Τρύφων εἶπεν· ὦ ἄνθρωπε, αὗται ἡμᾶς αἱ γραφαὶ καὶ τοιαῦται ἔνδοξον καὶ μέγαν ἀναμένειν τὸν παρὰ τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν, ὡς υἱὸν ἀνθρώπου παραλαμβάνοντα τὴν αἰώνιον βασιλείαν, ἀναγκάζουσιν· οὗτος δὲ ὁ ἀθάνατος λεγόμενος χριστὸς ἄτιμος καὶ ἄδοξος γέγονεν, ὡς καὶ τῇ ἐσχάτῃ κατάρᾳ τῇ ἐν τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ περιπεσεῖν· ἐσταυρώθη γάρ.* — c. 89. sq. p. 187. (p. 317. A. C.).

ſchienen ſei[1]. Die Ankunft des Meſſias nennt er eine erſt noch zu erwartende, und bemerkt, daß, wenn derſelbe auch vielleicht ſchon geboren ſein und ſich irgendwo aufhalten ſollte, er doch noch unbekannt ſei, ja ſich ſelbſt nicht kenne und keine Macht habe, bis ihn Elias geſalbt und feierlich proklamirt haben würde[2]. Des Verrathes an der Theokratie beſchuldigt Tryphon die Chriſten, ſofern ſie durch willkürliches Aufgeben des moſaiſchen Geſetzes das äußere Beſtehn des Gottesſtaates bedrohten und durch die vernunftwidrige Erhebung eines gekreuzigten Menſchen zum Range eines zweiten Gottes den Monotheismus gefährdeten. Wir übergehn vorerſt die Einwendungen, welche die Meſſianität Chriſti betreffen, weil dieſe paſſender in dem Abſchnitte, in welchem die poſitiv dogmatiſche Beweisführung für das Chriſtenthum gegeben werden wird, zur Erledigung kommen; dagegen iſt es hier unſere Aufgabe, zu zeigen, wie Juſtin die Chriſten gegen die Anklage eines Frevels an der Theokratie verwahrt, ja gerade vom altteſtamentlich theokratiſchen Geſichtspunkte aus für das Chriſtenthum die Berechtigung anſpricht, als beſonderes Religionsinſtitut zu beſtehn, und dieſe Berechtigung bis zur Nothwendigkeit ſchärft.

Vor Allem machten die Juden dem Chriſtenthume die Rechtmäßigkeit ſeiner Exiſtenz wegen des Abfalles ſeiner Anhänger von dem theokratiſchen Bundeszeichen, dem moſaiſchen Ritualgeſetze, ſtreitig. Tryphon erhebt wider die Chriſten die Anklage[3]: „das können wir gar nicht begreifen, wie ihr euch der Frömmigkeit und Auszeichnung vor den Andern rühmt, da ihr euch

---

[1] Dial. c. Tr. c. 49. p. 145. (p. 268. A.): *πάντες ἡμεῖς ... προσδοκῶμεν ... τὸν Ἠλίαν χρίσαι αὐτὸν (Χριστὸν) ἐλθόντα· ... ἐκ τοῦ μηδὲ Ἠλίαν ἐληλυθέναι, οὐδὲ τοῦτον ἀποφαίνομαι εἶναι.*

[2] Dial. c. Tr. c. 8. p. 110. (p. 226. B.): *Χριστὸς εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.* — c. 110. p. 203. (p. 336. C.)

[3] Dial. c. Tr. c. 10. p. 111. (p. 227. C.)

doch in Nichts von den Heiden unterſcheidet, indem ihr weder auf die Feſte und Sabbathe noch auf die Beſchneidung haltet" — und Juſtin insbeſondere gibt er den Rath [1]: „wenn du auf mich hören willſt, ſo laß dich vorerſt beſchneiden und ſodann beobachte, wie es vorgeſchrieben iſt, den Sabbath und die Feſte und die Neumonde und überhaupt Alles, was das Geſetz befiehlt, und dann wirſt du vielleicht Gnade vor Gott finden."

Auf dieſe Zumuthung Tryphon's antwortet Juſtin, ob er ſchon einräumt, daß das moſaiſche Ceremoniell auch von den Chriſten noch fort beobachtet werden könne, wenn es nur den Glauben an Chriſtum und die Treue gegen das ewige Sittengeſetz nicht gefährde, wenn es ferner nicht als unumgängliche Bedingung der Seligkeit betrachtet und den Heidenchriſten nicht aufgenöthigt werde [2]: — Juſtin antwortet mit dem Beweiſe, daß das Geſetz zur Zeit ſeine Endſchaft erreicht und alle verbindliche Kraft verloren habe, daß es überhaupt ſeiner erſten, urſprünglichen Beſtimmung nach nur temporär geweſen ſei. Dieſen Beweis führt er in folgender Weiſe. Es gibt ein zwiefaches Geſetz, das eine iſt alt, auf dem Berge Horeb unter Furcht und Zittern erweckenden Vorgängen und Blitzen gegeben und lediglich auf die Juden berechnet; das andere iſt neu, in geräuſchloſer Stille eingeführt, für Alle gültig, von bleibender Herrſchaft, die einzige Brücke zur Seligkeit. Ein zweites, nach und gegen ein früheres gegebenes Geſetz ſetzt dieſes außer Kraft; ein zweiter nach einem frühern abgeſchloſſener Bund hebt dieſen auf. Es iſt aber das neue Geſetz und der neue Bund beſtimmt

---

[1] Dial. c. Tr. c. 8. p. 110. (p. 226. A.)

[2] Dial. c. Tr. c. 47. p. 142. (p. 265. D.) — c. 47. p. 143. (p. 266. B.) — Mit gleicher Milde, jedoch unter derſelben Beſchränkung, geſtattet noch Auguſtin den Judenchriſten die fortdauernde Beobachtung des väterlichen Geſetzes, in einem Briefe an Hieronymus. Hieronym. epistol. 87. T. II. p. 228.: Judaeorum sacramenta ... ideo susceperat celebranda (Paulus), cum jam Christi esset apostolus, ut doceret, non esse perniciosa his, qui ea vellent, sicut a parentibus per legem acceperant, custodire, etiam cum in Christo credidissent: non tamen in eis jam constituerem spem salutis, quoniam per dominum Jesum salus ipsa, quae ipsis sacramentis significabatur, advenerat.

gegen die vom Horeb ausgegangene Gesetzgebung gerichtet, und es ist dieses letzte, ewige Gesetz, dieser neue, sicher verbürgte, heilige Bund, nach welchem kein Gesetz, keine Vorschrift, kein Gebot weiter kommen wird, niemand Anderes, als Christus. Denn das neue Gesetz haben die Propheten, welche Glieder des alten Bundes waren und unter der Herrschaft des alten Gesetzes standen, geweissagt (Jes. 51, 4. f. 55, 3. ff. Jerem. 31, 31. f.) und ihre Weissagung ist, indem sie das neue Gesetz als ein Licht für die Heiden bezeichnet, durch die Stiftung der christlichen Kirche erfüllt; denn in dieselbe sind hauptsächlich die Heiden eingegangen [1].

Nächst dieser allgemeinen Schlußreihe gründet Justin seine Ueberzeugung von der bloß temporellen Bestimmung des mosaischen Ceremonialgesetzes vorzüglich auf zwei Punkte, einmal auf die Unmöglichkeit, dasselbe auch nach der Erscheinung Christi vollständig noch fort zu beobachten, sodann auf die besondere Absicht, welche der Gesetzgeber, wie er glaubt, bei der Einführung desselben im Auge hatte. Den erstern Punkt anlangend, bemerkt der Apologet, Gott habe das Verbot (3 Mos. 17, 4. ff. 5 Mos. 12, 5. ff., vgl. 1 Kön. 12, 27.), ihm irgendwo anders, als in seinem erwählten Heiligthume (später im jerusalemischen Tempel) die Opfer, und besonders die Opfer des Passalammes und der Ziegenböcke des großen Versöhnungstages, zu bringen, dem jüdischen Volke eigends in der Absicht gegeben, daß es, wenn ihm die Erfüllung dieses Gebotes durch den Untergang des jeru-

---

[1] Dial. c. Tr. c. 11. p. 111. sq. (p. 228. B.—E.): *νυνὶ, ἀνέγνων γάρ, ὦ Τρύφων, ὅτι ἔσοιτο καὶ τελευταῖος νόμος καὶ διαθήκη κυριωτάτη πασῶν, ἣν νῦν δέον φυλάσσειν πάντας ἀνθρώπους, ὅσοι τῆς τοῦ θεοῦ κληρονομίας ἀντιποιοῦνται. Ὁ γὰρ ἐν Χωρήβ, παλαιὸς ἤδη νόμος καὶ ὑμῶν μόνον· ὁ δέ, πάντων ἁπλῶς· νόμος δὲ κατὰ νόμον τεθεὶς τὸν πρὸ αὐτοῦ ἔπαυσε, καὶ διαθήκη μετ' ἐκεῖνα γενομένη τὴν προτέραν ὁμοίως ἔστησεν· αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη, καὶ ἡ διαθήκη πιστή, μεθ' ἣν οὐ νόμος, οὐ πρόσταγμα, οὐκ ἐντολή.* — c. 12. p. 112. (p. 229. A. B.) — c. 24. p. 123. (p. 242. A.) — c. 43. p. 139. (p. 261. C.) — c. 67. p. 165. (p. 292. B. C.).

ſalemiſchen Tempels unmöglich gemacht ſein würde, erkennen möchte, der ſinnliche Opferdienſt ſolle nach dem Tode Chriſti überhaupt nicht weiter ſtattfinden [1]. In Betreff des andern Punktes behauptet er, das geſammte moſaiſche Ritualgeſetz habe einen vorbildlichen Charakter auf Chriſtum und dieſe ſeine meſſianiſche Bedeutung ſchließe ſein Aufhören nach dem wirklichen Eintritte des Gegenbildes in ſich [2]. So bilde der Gebrauch, das Paſſalamm unzerſtückelt an dem Bratſpieße zu braten (2 Moſ. 12, 9.), den am Kreuze hängenden Chriſtus ab [3]; das Weizenmehlopfer, welches die Ausſätzigen nach erfolgter Befreiung von ihrer Krankheit darbringen mußten (3 Moſ. 14, 10.), weiſe auf das Brod des Dankopfers im Abendmahle hin [4]. Zugleich erkennt Juſtin in dem moſaiſchen Ritualgeſetze nur ein Züchtigungs- und Korrektivmittel für die Juden, welches, an ſich betrachtet, für die wahre Religioſität und Sittlichkeit ohne alle Bedeutung ſei [5], wie denn Noah, Hiob, Abraham, Iſaak, Jakob und andere Gerechte, namentlich auch die frommen Frauen Sara, Rebekka, Rahel und Lea ſelig geworden ſeien ohne die Kenntniß und Beobachtung der erſt ſpäter verordneten Sabbathe, Neumonde und Waſchungen [6]. Er läug-

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 40. p. 137. (p. 259. B. D.) — c. 46. p. 141. (p. 264. C.) — Tertull. adv. Jud. c. 5. T. II. p. 222. — Constitutt. Apostol. 6, 25. T. I. p. 354. — Euseb. demonstrat. evangel. 1, 7. p. 28.

[2]) Dial. c. Tr. c. 42. p. 138. (p. 261. B.) — Iren. adv. haeres. 4, 35. p. 252. — Tertull. adv. Marc. 2, 19. T. I. p. 83. — Lactant. institutt. divin. 4, 17. — Cyrill. adv. Julian. l. 9. T. VI. p. 309. D.

[3]) Dial. c. Tr. c. 40. p. 137. (p. 259. B.)

[4]) Dial. c. Tr. c. 41. p. 137. (p. 259. D.)

[5]) Dial. c. Tr. c. 46. p. 142. (p. 265. C. D.): *οὐδὲν συμβάλλεσθαι πρὸς δικαιοπραξίαν καὶ εὐσέβειαν τὰ διὰ τὴν σκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ ὑμῶν διαταχθέντα γινώσκομεν.*

[6]) Dial. c. Tr. c. 67. p. 164. (p. 292. A.): *οἱ πρὸ Μωσέως γενόμενοι δίκαιοι καὶ πατριάρχαι, μηδὲν φυλάξαντες τῶν ὅσα ἀποδείκνυσιν ὁ λόγος ἐρχὴν διαταγῆς εἰληφέναι διὰ Μωσέως, σώζονται ἐν τῇ τῶν μακαρίων κληρονομίᾳ, ἢ οὔ; Καὶ ὁ Τρύφων ἔφη· αἱ γρα-*

net dabei nicht, daß das mosaische Gesetz an sich auch die Prinzipien der wahren Sittlichkeit in sich schließe und die Menschen zu der Anhänglichkeit an das absolut Gute verpflichte [1]; aber er läugnet, daß das Ceremoniell mit dem rein ethischen Theile des Gesetzes eine und dieselbe Genesis und Bestimmung habe und zu demselben in wesentlicher Beziehung stehe. Er achtet das Ceremonialgesetz lediglich für einen Zaum, welcher den Juden angelegt worden sei, um sie vor dem völligen Abfalle von Gott zu bewahren [2]. Nachdem nämlich — so lehrt er — das Volk trotz der vielen Gnadenerweisungen und Wunder, durch welche sich Gott an demselben verherrlicht gehabt hatte, in dankvergessener Herzenshärtigkeit zu götzendienerischer Anbetung vor dem goldenen Kalbe in der Wüste niedergekniet war, legte ihm Gott das lästige Ritualgesetz auf, um es dadurch wenigstens vor fernerm Götzendienste zu sichern und zur Erinnerung an

---

φαι ἀναγκάζουσι με ὁμολογεῖν. — c. 46. p. 142. (p. 264. D.) — c. 92. p. 189. (p. 319. C.).

1) Dial. c. Tr. c. 44. sq. p. 140. sq. (p. 263. A. D.): καὶ γὰρ ἐν τῷ Μωσέως νόμῳ τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια νενομοθέτηται πράττειν τοὺς πειθομένους αὐτοῖς. — c. 67. p. 165. (p. 292. C.) — Constitutt. Apostol. 6, 20. T. I. p. 350.

2) Nach dial. c. Tr. c. 67. p. 165. (p. 292. C.) ist es eine der Tendenzen der christlichen Lehre, zu zeigen, was im Gesetze als ein ewiger, unveränderlicher Bestandtheil anzusehn sei und was nur eine temporelle, insbesondere korrektive Bestimmung habe. — Auch der Verfasser der apostolischen Konstitutionen (1, 6. T. I. p. 205. 6, 20. p. 350.) unterscheidet in der alttestamentlichen Gesetzgebung zwischen dem natürlichen Gesetze (νόμος φυσικός), worunter er den Dekalog versteht, und zwischen dem später Dazugekommenen (τὰ ἐπεισαχθέντα, τὰ τῆς δευτερώσεως), welches den Juden zur Strafe für ihre götzendienerische Verehrung des goldenen Kalbes auferlegt worden sei. Vgl. Krabbe über d. Ursprung u. d. Inhalt der apostol. Konstitutionen des Clemens Romanus (Hamb. 1829.) S. 193. f. Nicht recht begründet scheint es, wenn Rothe (die Anfänge der christlichen Kirche. Wittenb. 1837. I. S. 543.) in dieser Unterscheidung ein Anstreifen an den Ebionitismus sieht. Die Willkür der Clementinen in der Behandlung des A. T. ist doch etwas ganz Anderes, als jene Betrachtungsweise der mosaischen Gesetzgebung, wie sie die Konstitutionen darbieten. Vgl. auch Hieronym. in Ezech. c. 20. T. V. p. 382.

ihn, den allein wahren Gott, ſelbſt wider Willen zu nöthigen [1]. Zu einem Präſervativmittel gegen den Götzendienſt beſtimmte er namentlich den jeruſalemiſchen Tempel [2] und den Opferkultus [3], und zu fortgehender Belebung der Erinnerung an ihn verordnete er die Troddeln an den Kleidern (4 Moſ. 15, 38. f.) und die Phylakterien [4], ſo wie das peinliche Ceremoniell der Sabbathsfeier [5] und der Speiſegeſetze [6]. Die Beſchneidung endlich erhielt die geheime Beſtimmung, ein Erkennungszeichen der Juden zu ſein, damit, wenn die Zeit gekommen wäre, das durch unausgeſetzte Hartnäckigkeit und Treuloſigkeit verſchuldete und unvermeidlich gemachte Strafgericht über das verblendete Volk herbeizuführen, die Juden als ſolche von den Römern, der Geißel Gottes, erkannt und gezüchtigt werden könnten [7]. Juſtin mochte es fühlen, daß dieſe ſeine Anſicht von der Beſtimmung des moſaiſchen Geſetzes eine auffallende ſei; darum unternimmt er es, dieſelbe nach Kräften zu begründen. Nothwendig ſcheint ihm dieſelbe im Allgemeinen, weil Gott ſonſt nicht gegen den Vorwurf gerechtfertigt werden könnte, daß er widerſinnige und ſeiner unwür-

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 18. p. 118. (p. 235. E.) — c. 19. p. 119. (p. 237. A.) — c. 20. p. 120. (p. 237. E.) — c. 30. p. 127. (p. 247. A.) — c. 92. p. 189. (p. 320. A. B.) — Iren. adv. haeres. 4, 29. p. 244. sq. — Tertull. adv. Marc. 2, 18. T. I. p. 82. 2, 22. p. 88. — Constitutt. Apostol. 6, 20. T. I. p. 351. — Lactant. institutt. divin. 4, 10.

[2]) Dial. c. Tr. c. 22. p. 122. (p. 240. C.) — c. 92. p. 189. (p. 320. A. B.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 19. p. 119. (p. 237. A.) — c. 22. p. 120. (p. 238. D.) — c. 67. p. 164. (p. 292. B.) — Iren. adv. haeres. 4, 34. p. 251. — Constitutt. Apost. 6, 20. T. I. p. 350. 6, 22. p. 351. sq.

[4]) Dial. c. Tr. c. 46. p. 142. (p. 265. B.).

[5]) Dial. c. Tr. c. 19. p. 119. (p. 237. A.) — c. 27. p. 125. (p. 244. E.).

[6]) Dial. c. Tr. c. 20. p. 119. (p. 237. B.) — Tertull. adv. Marc. 2, 19. T. I. p. 82.

[7]) Dial. c. Tr. c. 16. p. 116. (p. 234. A.): *ἡ ἀπὸ Ἀβραὰμ κατὰ σάρκα περιτομὴ εἰς σημεῖον ἐδόθη· ἵνα ἦτε ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐθνῶν καὶ ἡμῶν ἀφωρισμένοι καὶ ἵνα μόνοι πάθητε, ἃ νῦν ἐν δίκῃ*

dige Verordnungen gegeben habe [1], und weil ſonſt die lächerliche und abgeſchmackte Meinung entſtehn müßte, derſelbe habe die Zukunft nicht vorausgeſehn [2] oder er ſei zur Zeit Henoch's, wo man weder von der fleiſchlichen Beſchneidung noch von der äußerlichen Sabbathsfeier noch von den übrigen Satzungen des moſaiſchen Kultus etwas gewußt habe, ein anderer geweſen, als zur Zeit des Moſes [3], oder er habe nicht zu aller Zeit und an allen Orten dieſelben Sittengeſetze zur Kenntniß und Herrſchaft wollen gelangen laſſen [4] und es lüge ſomit die Schrift, welche ihn wahrhaftig und gerecht nenne [5]. Gegen die Opfer und vorzüglich gegen die Annahme, daß Gott dieſelben wegen ſeines Bedürfniſſes angeordnet habe, erinnert Juſtin im Beſon-

---

πάσχετε, καὶ ἵνα γένωνται αἱ χῶραι ὑμῶν ἔρημοι καὶ αἱ πόλεις πυρίκαυστοι . . . καὶ μηδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐπιβαίνῃ εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ. Οὐ γὰρ ἐξ ἄλλου τινὸς γνωρίζεσθε παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ἢ ἀπὸ τῆς ἐν σαρκὶ ὑμῶν περιτομῆς. — c. 119. p. 118. (p. 236. B.) — c. 92. p. 189. (p. 319. D.) — c. 137. p. 228. (p. 366. D.) — Iren. adv. haer. 4, 30. p. 246. — Tertull. adv. Jud. c. 3. T. II. p. 216.

[1] Dial. c. Tr. c. 30. p. 127. (p. 247. A.): τῇ αὐτῶν καιᾷ ἐγκαλεῖτε, ὅτι καὶ συκοφαντεῖσθαι δυνατός ἐστιν ὁ θεὸς ὑπὸ τῶν νοῦν μὴ ἐχόντων, ὡς τὰ αὐτὰ δίκαια μὴ πάντας ἀεὶ διδάξας· πολλοῖς γὰρ ἀνθρώποις ἄλογα καὶ οὐκ ἄξια θεοῦ τὰ τοιαῦτα διδάγματα ἔδοξεν εἶναι, μὴ λαβοῦσι χάριν τοῦ γνῶναι, ὅτι τὸν λαὸν ὑμῶν πονηρευόμενον καὶ ἐν νόσῳ ψυχικῇ ὑπάρχοντα εἰς ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν τοῦ πατρὸς κέκληκε.

[2] Dial. c. Tr. c. 92. p. 190. (p. 320. B.): εἰ μὴ τοῦτό ἐστι, συκοφαντηθήσεται ὁ θεός, ὡς μήτε πρόγνωσιν ἔχων.

[3] Dial. c. Tr. c. 23. p. 122. (p. 240. D.): ἐὰν ταῦτα οὕτως μὴ ὁμολογήσωμεν, συμβήσεται ἡμῖν εἰς ἄτοπα ἐμπίπτειν νοήματα, ὡς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ μὴ ὄντος τοῦ κατὰ τὸν Ἐνὼχ καὶ τοὺς ἄλλους πάντας, οἳ μήτε περιτομὴν τὴν κατὰ σάρκα ἔχοντες μήτε σάββατα ἐφύλαξαν, μήτε δὲ τὰ ἄλλα, Μωσέως ἐντειλαμένου ταῦτα ποιεῖν.

[4] Dial. c. Tr. c. 23. p. 122. (p. 240. D.) — c. 30. p. 127. (p. 247. A.) — c. 92. p. 190. (p. 320. B. C.).

[5] Dial. c. Tr. c. 92. p. 190. (p. 320. C. D.). Dieſe Stelle, welche nach der gewöhnlichen Lesart lautet: καὶ οὐκ ἔστι λόγος ὁ λέγων, ὡς οὐκ ἀληθὴς ὁ θεὸς καὶ δίκαιος u. ſ. w., iſt in dieſer Geſtalt ſinnlos und muß darum nach dem Vorſchlage Thirlbi's ſo geändert

dern, daß Gott ſie ſelbſt für ein ihm mißfälliges und nur durch die Sünde des Volks nothwendig gewordenes Inſtitut erkläre (Pſalm 50, 9. ff. Jerem. 7, 21. f. Amos 5, 21. f. Mal. 1, 10. f.) [1]. Die bloß relative Nothwendigkeit der Sabbathsfeier folgert er aus dem Umſtande, daß dieſelbe den Patriarchen und den Menſchen vor Moſes überhaupt unbekannt geweſen ſei [2], daß derſelbe Gott, welcher das ſtrenge Sabbathsgeſetz erlaſſen habe, doch zugleich auch den Prieſtern das Darbringen der Opfer am Sabbathe gebiete und die Beſchneidung der Kinder am achten Tage nach der Geburt fordere, unbekümmert, ob dieſer achte Tag auf einen Sabbath treffe oder nicht [3]; und die Berechtigung der Chriſten, ſich für ihren Theil der Pflicht ängſt-

---

werden: *καὶ οὐκ ἔστιν ἀληθὴς λόγος ὁ λέγων, ὡς ἀληθὴς ὁ κύριος καὶ δίκαιος* u. ſ. w.

[1] Dial. c. Tr. c. 22. p. 120. sqq. (p. 238. sqq.) — c. 41. p. 137. (p. 260. B.) — c. 117. p. 210. (p. 344. D.) — Iren. adv. haeres. 4, 32. p. 147. sq.

[2] Dial. c. Tr. c. 19. p. 119. (p. 236. E.): *μὴ σαββατίσαντες οἱ προωνομασμένοι πάντες δίκαιοι, τῷ θεῷ εὐηρέστησαν, καὶ μετ' αὐτοὺς Ἀβραὰμ καὶ οἱ τούτου υἱοὶ ἅπαντες, μέχρι Μωσέως.* — c. 27. p. 126. (p. 245. B.) — Tertull. adv. Jud. c. 4. T. II. p. 220. — Juſtin knüpft daran die Bemerkung: c. Tr. c. 23. p. 123. (p. 241. B.): *εἰ . . οὐκ ἦν χρεία . . πρὸ Μωσέως σαββατισμοῦ καὶ ἑορτῶν καὶ προσφορῶν, οὐδὲ νῦν μετὰ τὸν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ . . . γεννηθέντα υἱὸν θεοῦ Ἰησοῦν Χριστὸν ὁμοίως ἐστὶ χρεία.* — Euseb. hist. eccles. 1, 4. T. I. p. 36. demonstr. evangel. 1, 7. p. 28. — Den Einfall Tryphon's, die abſolute Gültigkeit und Verbindlichkeit der moſaiſchen Sabbathsordnung aus Jeſ. 58, 13. f., in welcher Stelle auf Heilighaltung des Sabbaths gedrungen wird, zu erhärten, weiſt Juſtin mit der Entgegnung zurück, daß, wenn auch alle Propheten die Beobachtung der moſaiſchen Gebote einſchärften und forderten, dieſes doch nur wegen des Undanks und der Herzenshärtigkeit des Volkes geſchehe, weil ſeine Beſſerung auf einem andern Wege nicht zu erzielen geweſen ſei, und ſchließt mit der Erklärung: dial. c. Tr. c. 27. p. 125. (p. 244.): *ὥστε ὃν τρόπον τὴν ἀρχὴν διὰ τὰς κακίας ὑμῶν ταῦτα ἐντέταλτο, ὁμοίως διὰ τὴν ἐν τούτοις ἐπιμονήν, μᾶλλον δὲ ἐπίτασιν, διὰ τῶν αὐτῶν εἰς ἀνάμνησιν αὐτοῦ καὶ γνῶσιν ὑμᾶς καλεῖ.*

[3] Dial. c. Tr. c. 27. p. 125. sq. (p. 245. A. B.) — c. 29. p. 127. (p. 246. E.)

licher Beobachtung der moſaiſchen Sabbathsordnung zu entbinden, gründet er außerdem auf die Erſcheinung, daß auch die Elemente nicht feiern noch Sabbath halten [1] und Gott ſelbſt den Welthaushalt ſo gut am Sabbathe, als an den übrigen Tagen leite [2]. Daß auch die Speiſegeſetze lediglich in der Sünde der Juden ihren Entſtehungsgrund gehabt hätten, ſchließt er aus der Erlaubniß, welche Noah von Gott erhielt, alles Beſeelte außer dem Erſtickten zu eſſen (1 Moſ. 9, 3. f.); denn ihm, meint er, ſei dieſe Erlaubniß wegen ſeiner Gerechtigkeit geworden [3]. Zur Stütze ſeiner eigenthümlichen Anſicht von dem Zwecke der Beſchneidung endlich verſucht er den Nachweis, daß die Beſchneidung weder Symbol noch Urſache der Gerechtigkeit ſein könne. Zu dieſem Behufe erinnert er

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 23. p. 122. (p. 241. A.)

[2]) Dial. c. Tr. c. 29. p. 127. (p. 246. E.)

[3]) Dial. c. Tr. c. 20. p. 119. (p. 237. B.): τῷ Νῶε ὅτι συγκεχώρητο ὑπὸ τοῦ θεοῦ, δικαίῳ ὄντι, πᾶν ἔμψυχον ἐσθίειν, πλὴν κρέας ἐν αἵματι, ὅπερ ἐστὶ νεκρικαῖον, διὰ Μωσέως ἀνιστορήθη ὑμῖν ἐν τῇ βίβλῳ τῆς γενέσεως. Tryphon verwirft den Schluß, welchen Juſtin aus 1 Moſ. 9, 3. zieht, indem er läugnet, daß dem Noah in dieſer Stelle der Genuß jeglicher Fleiſchgattung ohne Unterſchied geſtattet werde. Die Klauſel: ὡς λάχανα χόρτον enthalte vielmehr eine beſtimmte Beſchränkung; durch ſie werde der Fleiſchgenuß mit dem Genuſſe des Gemüſes in Parallele geſtellt. Wie nun die Chriſten nicht alles Gemüſe äßen, ſondern manches verwürfen, ſo ſei auch dem Noah die Bedingung aufgelegt worden, die Produkte der Thierwelt nur mit Auswahl zu genießen. Gegen dieſe unwillkommene Einrede ſucht Juſtin ſeinen Schluß durch die Verſicherung zu ſchützen, daß, wenn die Chriſten ſich des Genuſſes mancher Kräuter enthielten, ſie dieſes nicht aus religiöſen Bedenklichkeiten thäten, als ob ſie die ausgeſchloſſenen Gewächſe für gemein oder unrein hielten, ſondern weil dieſelben bitter oder ſtachelig oder tödtlich wären. Alle ſüßen und nahrhaften Früchte, ſie möchten Land- oder Waſſergewächſe ſein, äßen ſie. Ihre Auswahl unter den Gemüſen ſei alſo eine ganz zufällige oder vielmehr durch die Natur gegebene, und laſſe die Stelle 1 Moſ. 9, 3. in ihrer ganzen Allgemeinheit ſtehn. — Uebrigens ſcheinen die Worte: ὡς λάχανα χόρτον in der alten Kirche den Charakter von Stichworten gehabt zu haben. So ſagt Julian, indem er von der Freiheit der Chriſten im Genuſſe der Speiſen ſpricht: μόνον ἐκτήσασθε τὸ πάντα ἐσθίειν, ὡς λάχανα χόρτον (Cyrill. adv. Julian. l. 7. T. VI. p. 238. D.).

daran, daß die Egypter, Moabiter und Edomiter die Beſchneidung beſeſſen (Jerem. 9, 25. f.) und darum doch Gottes Wohlgefallen nicht gewonnen hätten [1], und umgekehrt, daß Adam, Abel, Henoch, Lot, Noah, Melchiſedek unbeſchnitten geweſen und doch in ganz vorzüglicher Weiſe von Gott wären ausgezeichnet worden, Abel durch die gnädige Annahme des dargebrachten Opfers, Henoch durch die geheimnißvolle Entrückung, Lot durch die wunderbare Errettung aus Sodom, Noah durch die Ehre, Anfänger eines neuen Menſchengeſchlechts zu ſein, Melchiſedek durch den Empfang des Zehnten aus der Hand des unter Allen zuerſt beſchnittenen Abraham [2]. Ferner bemerkt er, daß Abraham ſelbſt noch als Unbeſchnittener gerecht geſprochen worden ſei, alſo nicht um der erſt ſpäter ihm anbefohlenen Beſchneidung willen, ſondern wegen ſeines Glaubens [3]. Endlich dient ihm auch die natürliche Beſchaffenheit des weiblichen Körpers, und zwar die Unfähigkeit deſſelben, die Beſchneidung zu erleiden, zum Zeugniſſe, daß die Beſchneidung mit der Gerechtigkeit an und für ſich gar Nichts zu ſchaffen habe; er zweifelt nicht, daß auch der weibliche Körper, wie der männliche, zur Beſchneidung disponirt ſein würde, wenn der Beſitz der Gerechtigkeit irgendwie durch dieſelbe bedingt wäre, da doch Gott ſonſt das Weib gleich dem Manne allſeitig in den Stand geſetzt habe, gerecht und fromm zu werden [4].

---

[1] Dial. c. Tr. c. 28. p. 126. (p. 245. D. 246. A.) — Barnab. epistol. c. 9. T. I. p. 28. und dazu die Anmerkung.

[2] Dial. c. Tr. c. 19. p. 119. (p. 236. C. D.) — Iren. adv. haeres. 4, 30. p. 246. — Tertull. adv. Jud. c. 2. sq. T. II. p. 215. sq.

[3] Dial. c. Tr. c. 23. p. 123. (p. 241. B.) — c. 92. p. 189. p. 319. D. 320. A.) — Iren. adv. haeres. 4, 42. p. 261. — Tertull. adv. Jud. c. 3. T. II. p. 215.

[4] Dial. c. Tr. c. 23. p. 123. (p. 241. C. D.): καὶ τὸ μὴ δύνασθαι τὸ θῆλυ γένος τὴν σαρκικὴν περιτομὴν λαμβάνειν, δείκνυσιν, ὅτι εἰς σημεῖον ἡ περιτομὴ αὕτη δέδοται, ἀλλ' οὐχ ὡς ἔργον δικαιοσύνης. Τὰ γὰρ δίκαια καὶ ἐνάρετα ἅπαντα ὁμοίως καὶ τὰς θηλείας δύνασθαι φυλάσσειν ὁ θεὸς ἐποίησεν· ἀλλὰ σχῆμα μὲν τὸ τῆς σαρκὸς ἕτερον καὶ ἕτερον ὁρῶμεν γεγενημένον ἄῤῥενος καὶ θηλείας· διὰ

Nachdem Juſtin in ſolcher Weiſe die Zuläſſigkeit und theilweiſe die Nothwendigkeit des Chriſtenthums von der ſocialen Seite des theokratiſchen Standpunktes im Judenthume gezeigt und nebenbei auch noch die letzte ſcheinbare Stütze für den ewigen und abſoluten Werth des moſaiſchen Rituals, welche die Juden in der freiwilligen Unterordnung Chriſti unter die Vorſchriften deſſelben ſuchten, durch die Entgegnung beſeitigt hat, daß dieſe Unterordnung nicht in der Vorausſetzung einer gerechtmachenden Kraft des Geſetzes, ſondern aus Gehorſam gegen die Dispoſitionen Gottes ſtattgefunden habe [1]; ſo ſchreitet er zu dem Bedenken fort, welches die Juden von dem monotheiſtiſchen Prinzip ihrer Theokratie aus gegen das Chriſtenthum erhoben. Es betrifft dieſes die Anſicht der Chriſten von der Perſon Jeſu.

Tryphon ſieht in dieſer Anſicht einen offenbaren Abfall von Gott und eine willkürliche Apotheoſe. Er ruft Juſtin zu [2]: „nachdem du Gott verlaſſen und deine Hoffnung auf einen Menſchen geſetzt haſt, was kannſt du noch für Heil erwarten? ... ihr verlaßt euch auf ein leeres Gerücht und bildet euch einen Chriſtus nach eurem Gefallen und ſtürzt euch ſeinetwegen unbedachtſam in das Verderben" — und an einer andern Stelle [3]: „mir ſcheinen diejenigen etwas Glaublicheres zu ſagen, als du, welche behaupten, daß Chriſtus als Menſch geboren und in Folge göttlicher Wahl zum Chriſt berufen und geweiht ſei; denn auch wir ſehn Alle in dem kommenden Meſſias nur einen Menſchen, von Menſchen geboren." Die Lehre, daß Chriſtus Gott und als ſolcher von vorweltlichem Daſein ſei, nennt er eine unglaubliche und unerweisliche, ja alberne Behauptung [4], und

---

δὲ τοῦτο οὐδὲ δίκαιον οὐδὲ ἄδικον οὐδέτερον αὐτῶν ἐπιστάμεθα, ἀλλὰ δι' εὐσέβειαν καὶ δικαιοσύνην.

1) Dial. c. Tr. c. 67. p. 164. (p. 291. D.) — Constitutt. Apostol. 6, 22. sq. T. I. p. 352. sq. — Euseb. demonstr. evang. 1, 6. p. 24.

2) Dial. c. Tr. c. 8. p. 110. (p. 226. A. B.)

3) Dial. c. Tr. c. 49. p. 145. (p. 268. A.)

4) Dial. c. Tr. c. 48. p. 144. (p. 267. A. B.): τὸ λέγειν αὐτὸν προϋπάρχειν θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν, εἶτα καὶ

beruft ſich zu ihrer Widerlegung auf Jeſ. 11, 2., in welcher Stelle dem Meſſias zum klaren Zeugniſſe ſeiner rein menſchlichen Bedürftigkeit und damit zugleich ſeines rein zeitlich-menſchlichen Urſprunges die ſieben Kräfte des heiligen Geiſtes erſt verheißen würden [1]). Die Annahme endlich, daß Chriſtus mit Moſes und Aaron aus einer Wolkenſäule (Pſ. 99, 7.) geredet

---

γεννηθῆναι ἄνθρωπον γενόμενον ὑπομεῖναι καὶ ὅτι οὐκ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, οὐ μόνον παράδοξον δοκεῖ μοι εἶναι, ἀλλὰ καὶ μωρόν. Juſtin eröffnet die Widerlegung dieſes Einwurfes mit der Erklärung: οὐκ ἀπόλλυται τὸ τοιοῦτον εἶναι Χριστὸν τοῦ θεοῦ, ἐὰν ἀποδεῖξαι μὴ δύναμαι, ὅτι καὶ προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, θεὸς ὤν, καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου· ἀλλ' ἐκ παντὸς ἀποδεικνυμένου, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ τοῦ θεοῦ, ὅστις οὗτος ἔσται, ἐὰν δὲ μὴ ἀποδεικνύω, ὅτι προϋπῆρχε καὶ γεννηθῆναι ἄνθρωπος ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, σάρκα ἔχων, κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν ὑπέμεινεν, ἐν τούτῳ πεπλανῆσθαί με μόνον λέγειν δίκαιον, ἀλλὰ μὴ ἀρνεῖσθαι, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ἐὰν φαίνηται ὡς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γεννηθεὶς καὶ ἐκλογῇ γενόμενος εἰς τὸν Χριστὸν εἶναι ἀποδεικνύηται. Dieſe Erklärung hat man nicht ſelten benutzt, um darzuthun, daß Juſtin die Anſicht von der Perſon Jeſu für ein Adiaphoron angeſehn, daß er nur die Anerkennung der Meſſianität deſſelben für unerläßlich erachtet, hingegen den Glauben an ſeine Präexiſtenz und übernatürliche Erzeugung, wenn auch für ſeine Perſon feſtgehalten, doch nicht von Andern gefordert habe. Allein man hat damit das Rechte völlig verfehlt. Jene ſcheinbare Indifferenz Juſtin's iſt Nichts, als eine ſtrategiſche Sicherheitsmaßregel. Wegen der Zähigkeit, mit welcher Tryphon an ſeinen jüdiſchen Vorurtheilen hing, wegen der Unbeſtändigkeit, mit welcher derſelbe ſchon Anerkanntes doch auch ſchnell wieder in Abrede ſtellte (dial. c. Tr. c. 63. p. 160. [p. 286. B. C.] c. 67. p. 164. [p. 291. C.]), hielt es Juſtin für nothwendig, ſich bei ſeinem Gegner durch obige Erklärung wenigſtens die Anerkennung der Meſſianität Jeſu zu ſichern, falls es ihm nicht gelingen möchte, denſelben auch von dem vorweltlichen Daſein des Erlöſers zu überzeugen, um nicht mit dem Einen auch das Andere zu verlieren. Vgl. Bull. judicium eccles. cathol. trium primorum secul. de necessitate credendi, quod dominus noster Jesus Christus sit verus deus. Oxon. 1696. p. 165. sqq. (Opera ed. Grabe. Lond. 1703. p. 69. sqq. 79. sqq.) — Onymus (praes. Oberthür) dissert. exponens Justin. philos. et martyr. de praecipuis relig. christ. dogmatis sententiam p. 14. sq. — Lumper de vita, scriptis atque doctrina sanct. patrum II. p. 152.

[1]) Dial. c. Tr. c. 87. p. 184. (p. 314. B. C.).

habe, ſo wie die Forderung ihn anzubeten, erſcheint ihm geradezu als Blasphemie [1].

Zur Verſtändigung über dieſe Punkte gibt Juſtin zuvörderſt die Verſicherung, daß auch die Chriſten auf das entſchiedenſte an dem jüdiſchen Monotheismus feſthielten. „Es hat von Ewigkeit keinen andern Gott gegeben," ſagt er [2], „noch auch wird es jemals einen andern geben, als den Schöpfer und Bildner dieſes Alls; wir glauben auch an keinen andern Gott, als ihr, nämlich an den, welcher eure Väter mit ſtarker Hand und erhobenem Arme aus Egypten geführt hat; wir hoffen auch auf keinen andern, denn es gibt keinen; wir hoffen vielmehr auf den, auf welchen auch ihr hofft, nämlich auf den Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's; nur vermittelt nicht Moſes noch das Geſetz unſere Hoffnung."

Sodann bemüht er ſich darzuthun, daß der altteſtamentliche Monotheismus nicht in dem Sinne aufgefaßt werden dürfe, als ob es nur Eine göttliche Perſon gebe; vielmehr nöthige das A. T. ſelbſt klärlich [3] und unwiderſprechlich [4], außer dem Weltſchöpfer noch eine zweite göttliche Individualität anzuerkennen. Beſonders bedeutſam, ſagt er, iſt in dieſer Beziehung die Geſchichte der drei Männer, welche Abraham bei der Eiche Mamre erſchienen (1 Moſ. 18, 1 ff.); aus ihr ergibt ſich auf das beſtimmteſte, daß die Schrift außer dem Weltſchöpfer auch noch einen andern, numeriſch verſchie-

---

[1] Dial. c. Tr. c. 38. p. 135. (p. 256. B. C.): *βλάσφημα πολλὰ λέγεις, τὸν σταυρωθέντα τοῦτον ἀξιῶν πείθειν ἡμᾶς γεγενῆσθαι μετὰ Μωσέως καὶ Ἀαρὼν καὶ λελαληκέναι αὐτοῖς ἐν στύλῳ νεφέλης· εἶτα ἄνθρωπον γενόμενον σταυρωθῆναι καὶ ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ πάλιν παραγίνεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ προσκυνητὸν εἶναι.*

[2] Dial. c. Tr. c. 11. p. 111. (p. 228. A.) — Origen. c. Cels. 6, 29. T. I. p. 653.

[3] Dial. c. Tr. c. 55. p. 150. (p. 274. D.): *προσέχετε τοιγαροῦν οἷσπερ μέλλω ἀναμιμνήσκειν ἀπὸ τῶν ἁγίων γραφῶν, οὐδὲ ἐξηγηθῆναι δεομένων, ἀλλὰ μόνον ἀκουσθῆναι.*

[4] Dial. c. Tr. c. 55. p. 150. (p. 274. C.): *οὐ ταύτας μὲν τὰς ἀποδείξεις ἔμελλον φέρειν . . ., ἀλλὰ τοιαύτας, πρὸς ἃς ἀντειπεῖν μὲν οὐδεὶς δυνήσεται.*

denen Gott und Herrn kennt, welcher zugleich Botſchafter (ἄγγελος) genannt wird, weil er den Menſchen die Botſchaften des Weltſchöpfers überbringt [1]. Einer der drei Männer war Gott. Dieſes folgt, wie es denn von euch, Juden, allgemein anerkannt wird [2], unzweideutig aus 1 Moſ. 21, 12.; denn in dieſer Stelle wird der in Gemäßheit ſeiner (1 Moſ. 18, 10. 14.) gegebenen Zuſage nach der Entbindung der Sara wiedergekommene Triumvir ausdrücklich Gott genannt [3]. Der Einwand, daß doch ein Gott nicht gegeſſen haben könne, wie 1 Moſ. 18, 8. von den drei Fremden erzählt wird, bedeutet Nichts; denn es heißt in der Stelle einfach βεβρώκασι, womit nicht ausgeſchloſſen wird, daß nur die beiden Gefährten des Dritten, welche Engel waren und als ſolche wirklich eſſen konnten, von der vorgeſetzten Speiſe genommen haben; auch iſt der Ausweg möglich, das Wort „eſſen" in einem Sinne zu faſſen, wobei an ein Zermalmen durch Zähne und Kinnbacken nicht gedacht werden muß, etwa wie man vom Feuer ſagt, es habe Alles verzehrt [4]. Muß aber zugeſtanden werden, daß Einer der drei dem Abraham erſchienenen Männer Gott geweſen ſei, ſo fügt die Stelle 1 Moſ. 19, 24. dieſem Zugeſtändniſſe das nothwendige Corollarium bei, daß dieſer Gott von dem Weltſchöpfer numeriſch verſchieden geweſen ſei. Denn dieſe Stelle unterſcheidet augenfällig zwei Herren, einen auf Erden, welcher nach Sodom gekommen war, um das Geſchrei über dieſe Stadt genauer zu unterſuchen (1 Moſ. 18, 20. f.), und welcher das Feuer vom Himmel herabrief, und den andern im Himmel, welcher das geforderte Feuer niederfallen ließ [5]. Unſtatthaft iſt es, dieſer Auffaſſung die Vermuthung entgegenzuſtellen, daß

---

[1] Dial. c. Tr. c. 56. p. 151. sq. (p. 275. C. 276. C.)

[2] Dial. c. Tr. c. 56. p. 152. (p. 276. C. D.).

[3] Dial. c. Tr. c. 56. p. 151. (p. 275. D. 276. A. B.).

[4] Dial. c. Tr. c. 57. p. 154. (p. 279. C. D.).

[5] Dial. c. Tr. c. 56. p. 152. (p. 277. A.). — c. 129. p. 222. (p. 358. D.): δύο ὄντας ἀριθμῷ μηνύει ὁ λόγος ὁ προφητικός· τὸν μέν, ἐπὶ γῆς ὄντα, ὃς φησι καταβεβηκέναι ἰδεῖν τὴν κραυγὴν Σοδόμων· τὸν δέ, ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑπάρχοντα, ὃς καὶ τοῦ ἐπὶ γῆς κυρίου κύριός ἐστιν — Euseb. hist. eccles. 1, 2. T. I. p. 16. —

der (1 Moſ. 19, 24.) neben dem Herrn im Himmel erwähnte zweite Herr Einer der beiden Engel, welche (1 Moſ. 19, 1.) nach Sodom kamen, geweſen ſein möge; denn der heilige Geiſt nennt im A. A. außer dem Weltſchöpfer und dem Meſſias Niemanden einen Herrn [1], auch wird der Herr, auf deſſen Verlangen das Feuer vom Himmel fiel, in der Erzählung beſonders von den beiden Engeln unterſchieden, ja als ihr Herr bezeichnet. Als die Beiden nach Sodom gehn, bleibt er zurück und redet mit Abraham allein (1 Moſ. 18, 22.), und als er darauf ſelbſt auch in Sodom eintrifft, hören die Beiden auf mit Lot zu ſprechen und überlaſſen ihm das Wort (1 Moſ. 19, 12. ff.) [2]. Außer 1 Moſ. 19, 24. nimmt Juſtin beſonders noch die Stellen 1 Moſ. 1, 26. u. 3, 22., ſo wie Sprüchw. Sal. 8, 22. ff. zu Zeugen, daß das A. T. außer dem Weltſchöpfer noch von einem andern Gott wiſſe. 1 Moſ. 1, 26. ſieht er in dem Worte *ποιήσωμεν* die Anſprache des Weltſchöpfers an ſeinen Mitgott, und gegen die Einwendungen derer, welche in jenem Plural nur einen ermunternden Zuruf des Schöpfers an ſich ſelbſt oder eine proſopopöiſche Apoſtrophe an die Elemente, aus denen der Menſch gebildet ſei, erkennen wollten, beruft er ſich auf die Worte 1 Moſ. 3, 22.: *ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν* als einen unzweifelhaften Beweis, daß der Weltſchöpfer zu einem vernünftigen und numeriſch von ihm verſchiedenen Weſen geſprochen habe [3]. Sprüch.

---

praepar. evangel. 7, 12. p. 322. — Prudent. apotheos. v. 316. sqq. Vgl. Onymus (praes. Oberthür) a. D. S. 10.

[1]) Dial. c. Tr. c. 56. p. 152. (p. 277. C.) — Iren. adv. haeres. 3, 6. p. 180.

[2]) Dial. c. Tr. c. 56. p. 154. (p. 279. A. B.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 62. p. 158. sq. (p. 285.): *λόγους τοὺς εἰρημένους ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Μωσέως πάλιν ἱστορήσω, ἐξ ὧν ἀναμφιλέκτως πρός τινα καὶ ἀριθμῷ ὄντα ἕτερον, λογικὸν ὑπάρχοντα, ὁμιληκέναι αὐτὸν ἐπιγνῶναι ἔχομεν* (1 Moſ. 3, 22.) ... *Οὐκ οὖν εἰπών· ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, καὶ ἀριθμὸν τῶν ἀλλήλοις συνόντων, καὶ τὸ ἐλάχιστον δύο, μεμήνυκεν;* — c. 129. p. 222. (p. 359. A.) — Tertull. adv. Prax. c. 12. T. II. p. 164. sq. — Die Gegenbemerkung einer häretiſchen Parthei der Juden, daß der Schöpfer (1 Moſ. 1, 26.) vielmehr zu den Engeln ſpreche und daß der menſchliche Körper ein Ge-

Salom. 8, 22. ff. folgert er aus dem Begriffe der Zeugung (γεννᾶν), unter welchem das Heraustreten der göttlichen Vernunftkraft, welche sich als Logos in der Person Jesu Christi inkarnirte, aus dem Wesen Gottes dargestellt werde, daß das entstandene Produkt ein persönliches Wesen sei [1]). Neben diesen Beweismitteln schließt Justin auf das Dasein eines zweiten Gottes außer dem Weltschöpfer vorzüglich aus den Theophanieen, von welchen das A. T. berichtet. Er läugnet, daß der höchste Gott selbst jemals irgend einem Menschen erschienen sei, und behauptet, daß alle alttestamentlichen Theophanieen Christophanieen gewesen seien [2]). Ein persönliches Offenbarwerden

---

bild der Engel sei, erwähnt Justin ohne ein Wort der Widerlegung. Vgl. Tertull. adv. Prax. c. 12. T. II. p. 165. und Cyrill. adv. Julian. l. 8. T. VI. p. 96. B. Uebrigens hegte diese als jüdisch bezeichnete Ansicht auch der syrische Gnostiker Saturnin. Nach Iren. adv. haeres. 1, 22. p. 100. lehrte derselbe: hominem angelorum esse facturam, desursum a summa potestate lucida imagine apparente, quam quum tenere non potuissent, inquit, eo quod statim recurrerit sursum, adhortati sunt semet ipsos, dicentes: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem.

[1]) Dial. c. Tr. c. 61. p. 158. (p. 284.) — c. 129. p. 222. (p. 359. A. B.): τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστιν.

[2]) Dial. c. Tr. c. 127. p. 221. (p. 357. B.): οὔτε Ἀβραὰμ οὔτε Ἰσαὰκ οὔτε Ἰακὼβ οὔτε ἄλλος ἀνθρώπων εἶδε τὸν πατέρα καὶ ἀρρήτου κύριον τῶν πάντων ἁπλῶς καὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα υἱὸν αὐτοῦ καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ. In der größern Apologie macht Justin den Juden wegen ihrer entgegengesetzten Meinung den Vorwurf, daß sie weder den Vater noch den Sohn kennten, und behauptet, daß ihnen derselbe Vorwurf aus demselben Grunde bereits von Gott (Jes. 1, 3.) und Christus (Matth. 11, 27.) gemacht worden sei (apol. 1, 63. p. 81. [p. 96. C.]). Als die Quelle dieser ihrer entgegengesetzten Vorstellung bezeichnet er ihre grobe anthropomorphistische Auffassung des Wesens Gottes: dial. c. Tr. c. 114. p. 207. (p. 341. D. 342. A.): ὑμῶν οἱ διδάσκαλοι ἀξιοῦσιν . . . χεῖρας καὶ πόδας καὶ δακτύλους καὶ ψυχὴν ἔχειν, ὡς σύνθετον ζῶον, τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ ἀγέννητον θεόν· οἵ τινες καὶ διὰ τοῦτο ὤφθαι τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ Ἰακὼβ αὐτὸν τὸν πατέρα διδάσκουσι. — Wie Justin, hielten alle übrigen vornicäischen und viele spätere Kirchenlehrer die alttesta-

des höchſten Gottes vor Menſchen ſcheint ihm ſchon in Betracht der Natur deſſelben unmöglich. Er äußert ſich in dieſer Beziehung zunächſt im Allgemeinen [1]: „Niemand wird ſagen wollen, wenn er ſeinen Verſtand noch nicht ganz verloren hat, daß der Weltſchöpfer und Vater ſeine Wohnung jenſeits des Himmels verlaſſen habe und in einem kleinen Winkel der Erde erſchienen ſei" — und ſodann genauer [2]: „wenn mein Gott ſagt: Gott ſtieg vom Abraham empor, oder, der Herr redete zu Moſes, und, der Herr ſtieg nieder, um den Thurm zu ſehn, welchen die Menſchenkinder gebaut hatten, oder, Gott verſchloß die Arche Noah's von außen: ſo glaubt nicht, daß der ungezeugte Gott ſelber irgendwoher auf- oder niedergeſtiegen ſei; denn der unnennbare Vater und Herr Aller kommt weder irgendwohin, noch wandelt er, noch ſchläft er, noch ſteht er auf, ſondern er bleibt auf ſeinem Platze, wo er auch iſt, ſcharf ſehend und ſcharf hörend, nicht mit Augen und Ohren, ſondern mit unausſprechlicher Kraft ſieht er Alles und erkennt Alles und

---

mentlichen Theophanieen für Chriſtophanieen. Vgl. Theophil. ad Autol. 2, 22. p. 365. (p. 100. A.) — Iren. adv. haeres. 4, 11. p. 232. 4, 17. p. 236., beſonders 4, 23. p. 239. 4, 37. p. 255. sq. — Tertull. adv. Marc. 2, 27. T. I. p. 98. 3, 6. p. 111. sq. de praescript. haeret. c. 13. T. II. p. 13. adv. Prax. c. 14. p. 170. sqq. c. 15. p. 175. c. 16. p. 176. sqq. adv. Jud. c. 9. p. 242. — Euseb. hist. eccles. 1, 2. T. I. p. 16. demonstr. evangel. 1, 5. p. 10. sq. 5, 9. sqq. p. 233. sqq. — Prudent. apotheos. v. 28. sqq. Eine reiche Lehrenleſe anderer Stellen geben Bull defensio fidei Nicaenae 1, 1, 3. sqq. Opp. ed. Grab. p. 8., Clarke die Schriftlehre v. d. Dreieinigkeit (Frankf. u. Leipz. 1774.) S. 169. ff. 184. ff., (Milow) über Jeſus und deſſen Perſon und Amt nach der Meinung der alten Kirchenväter in Henke's Magazin für Religionsphiloſophie, Exegeſe und Kirchengeſchichte III, 2. S. 414. ff.

[1]) Dial. c. Tr. c. 60. p. 157. (p. 283. B.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 127. p. 220. (p. 356. D. 357. A.) Sehr nahe ſchließt ſich dieſe Aeußerung an eine Bemerkung Philo's (in Exod. fragm. T. VI. p. 44.) an, wo es heißt: *ἐναργέστατα δυσωπεῖ τοὺς ἐγγὺς ὑπὸ ἀσεβείας εἴτε ἠλιθιότητος οἰομένους τοπικὰς καὶ μεταβατικὰς κινήσεις εἶναι περὶ τὸ θεῖον. Ἰδοὺ γὰρ ἐμφανῶς οὐ τὸν οὐσιώδη θεόν, τὸν κατὰ τὸ εἶναι μόνον ἐπινοούμενον, κατεληλυθέναι φησίν, ἀλλὰ τὴν δόξαν αὐτοῦ.*

Niemand von uns bleibt ihm verborgen; wie alſo ſollte der, welcher ſich nicht bewegt, welchen kein Raum, welchen die ganze Welt nicht faßt, welcher war, ehe die Welt wurde, wie ſollte der zu Einem reden oder Einem erſcheinen oder auf einem unbedeutenden Flecken der Erde ſichtbar werden?" Für unzuläſſig hält Juſtin die perſönliche Erſcheinung des höchſten Gottes auch um der Menſchen willen. Denn habe das Volk ſchon den Anblick der Herrlichkeit ſeines Botſchafters auf Sinai nicht zu ertragen vermocht; habe ſelbſt Moſes nicht in das Zelt, welches er baute, eintreten können, wenn es von dem Glanze Gottes erfüllt war; ſei der Prieſter nicht im Stande geweſen, vor dem Tempel ſtehn zu bleiben, als Salomo die Lade in das von ihm zu Jeruſalem erbaute Haus brachte [1]: ſo könne natürlich für den Schauenden der Anblick des Weltſchöpfers nicht anders als ſchlechthin verderblich gedacht werden. Dazu komme, daß man ſich bei dem Glauben an Erſcheinungen des höchſten Gottes zu der widerſprechenden Vorausſetzung genöthigt ſehe, daß derſelbe zu der Zeit nicht in dem Himmel geweſen ſei, als von dem Herrn im Himmel Feuer auf Sodom herabfiel (1 Moſ. 19, 24.), als der König der Ehre in den Himmel einziehn (Pſalm 24, 7.) und ſich zur Rechten der Majeſtät in der Höhe ſetzen ſollte (Pſalm 110, 1.) [2]. Was Juſtin ſchon wegen dieſer metaphyſiſchen Schwierigkeiten unmöglich findet, das weiß er außerdem auf exegetiſchem Wege zu widerlegen. Er hebt zu dieſem Zwecke diejenigen altteſtamentlichen Stellen hervor, in welchen das Subjekt der Theophanieen θεός und zugleich ἄγγελος genannt wird, und zieht daraus das Reſultat, daß nicht der Weltſchöpfer, ſondern Chriſtus, ſein Botſchafter, als der Erſcheinende angeſehn werden müſſe. So in Betreff der Theophanieen, welche Jakob zu Theil wurden: 1 Moſ. 31, 11. vgl. mit 31, 13. — 1 Moſ. 32, 24. vgl. mit 32, 28. 30. [3]; ſo in Betreff der Erſcheinung, welche Moſes in der Flamme des feurigen Buſches ſah (2 Moſ. 3, 1. ff.), wobei

[1] Dial. c. Tr. c. 127. p. 220. (p. 357. A. B.)
[2] Dial. c. Tr. c. 127. p. 221. (p. 357. C.)
[3] Dial. c. Tr. c. 58. p. 155. (p. 280. sq.)

Juſtin eigends bemerkt: *ὃν λέγει Μωσῆς ἄγγελον ἐν πυρὶ φλογὸς λελαληκέναι αὐτῷ* (V. 2.), *οὗτος, αὐτὸς θεὸς ὤν, σημαίνει τῷ Μωσεῖ· ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ* (V. 6. u. 16.) [1].

Aber nicht nur, daß Juſtin dem Tryphon die Nothwendigkeit der Anerkennung eines zweiten Gottes noch neben dem Weltſchöpfer auf Grund des A. T. erweiſt, er gibt ſeinem Gegner auch einen Fingerzeig, wie trotz dieſer Zweiheit die monotheiſtiſche Einheit ungefährdet erhalten werde. „Der," ſagt er [2], „welcher dem Abraham und dem Jakob und dem Moſes erſchien und Gott genannt wird, iſt zwar der Zahl nach von dem Weltſchöpfer verſchieden, aber nicht der Geſinnung nach; denn niemals, behaupte ich, hat er etwas Anderes gethan, als was der Weltſchöpfer, über welchem kein anderer Gott iſt, von ihm gethan und geredet wiſſen wollte."

So war dem Einſpruche des Monotheismus gegen die Anerkennung Chriſti als Gott begegnet. Aber es ſchien, als ob das A. T. dadurch nur in Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickelt wäre; denn Tryphon hatte ſeinen Proteſt gegen die Gottheit Chriſti gerade auf das A. T. gegründet, er hatte namentlich aus Jeſ. 11, 2., wo dem Meſſias die Kräfte des heiligen Geiſtes verheißen werden, gefolgert, daß der Meſſias dieſe Kräfte in der Zeit, als jene Weiſſagung niedergeſchrieben wurde, noch nicht beſeſſen, ſomit keine göttliche Präexiſtenz gehabt haben

---

[1] Apol. 1, 63. p. 81. (p. 95. D. E.) — dial. c. Tr. c. 59. p. 156. (p. 282. D. E.) — c. 60. p. 157. (p. 283. E. 284. A.).

[2] Dial. c. Tr. c. 56. p. 152. (p. 276. D.): *οὗτος ὅ τε τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ Ἰακὼβ καὶ τῷ Μωσεῖ ὤφθαι λεγόμενος καὶ γεγραμμένος θεὸς ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλ' οὐ γνώμῃ. Οὐδὲν γάρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτέ, ἢ ἅπερ αὐτὸς ὁ τὸν κόσμον ποιήσας, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι θεός, βεβούληται καὶ πρᾶξαι καὶ ὁμιλῆσαι.* In der Einerleiheit des Willens zwiſchen Vater und Sohn ſucht auch noch Origenes die Ausſöhnung der chriſtlichen Trinität mit dem Monotheismus: c. Cels. 8, 12. T. I. p. 751.: *θρησκεύομεν τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν, ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμοιοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταὐτότητι τοῦ βουλήματος.* Aehnlich Tertull. adv. Prax. c. 22. T. II. p. 190.

könne. Justin konnte seine Sache nicht für gehörig gesichert ansehn, so lange ihm diese Folgerung, welche er selbst als eine scharfsinnige anzuerkennen sich gedrungen fühlte, entgegenstand; er mußte seinen Beweis durch die Widerlegung dieser Folgerung schützen und vollenden. Er bemerkt deshalb [1], allerdings habe Christus die Kräfte des heiligen Geistes bei der Taufe im Jordan empfangen, aber nicht, als ob er für seine Person derselben bedurft hätte, sondern einerseits, damit den Umstehenden durch diesen feierlichen, öffentlichen Akt offenbar würde, nicht Johannes der Täufer, wie das Volk irrthümlich voraussetzte, sondern Jesus sei der Christ [2]; andererseits, damit die prophetischen Gaben der alttestamentlichen Epoche in Christo ihren Ruhe- und Endpunkt erreichten; denn es sei göttlicher Rathschluß gewesen, daß die den alttestamentlichen Propheten splitterweise und vereinzelt verliehenen Kräfte des göttlichen Geistes sich in Christo wieder koncentrirten, und durch ihn, gemäß der Weissagung Psalm 68, 19. und Joel 3, 1., nach seiner Himmelfahrt auf die gläubigen und würdigen Christen übergetragen würden, wie denn auch wirklich mit der Geburt Christi unter den Juden die prophetische Gabe verstummt sei und sich unter den Christen Frauen und Männer befänden, welche Charismen des göttlichen Geistes besäßen. Als ein besonderes Zeugniß, daß Christus die Kräfte des Geistes bei der Taufe im Jordan in Wahrheit nicht seines Bedürfnisses halber empfangen habe, führt Justin zuletzt noch die Ankunft der Weisen zu Bethlehem auf; denn aus dem Umstande, daß diese Männer so bald nach der Geburt Christi in Bethlehem erschienen seien,

---

[1] Dial. c. Tr. c. 87. sq. p. 185. sq. (p. 314. C. — 316. B.) — Tertull. adv. Marc. 5, 8. T. I. p. 344. adv. Jud. c. 8. T. II. p. 238.

[2] Zur Erläuterung und Verstärkung dieses Punktes fügt Justin hinzu, auch der Geburt und Kreuzigung habe sich Christus nicht um seinetwillen, sondern zu Gunsten des Menschengeschlechtes unterworfen, und sein feierlicher Einzug in Jerusalem auf einer Eselin habe ihn nicht zum Christ machen, sondern nur dem Volke zum Zeichen dienen sollen, daß er der Christ sei (dial. c. Tr. c. 88. p. 186. [p. 315. D. 316. A. B.]).

um das neugeborne Kind anzubeten, erhelle unwiderſprechlich, daß Chriſtus ſchon als Kind göttliche Kraft gehabt und geübt habe [1].

Nachdem Juſtin auf dem bezeichneten Wege die von Tryphon gegen die Präexiſtenz und Gottheit Chriſti erhobenen Zweifel beſeitigt und ihm gerade auf Grund des A. T. mit Hilfe der nicht weiter beſtrittenen Prämiſſen die Statthaftigkeit und Richtigkeit der kirchlichen Chriſtologie gezeigt hatte, hätte es nur noch einiger Folgerungen aus jenen Prämiſſen bedurft, um dem jüdiſchen Gegner auch die Nothwendigkeit der Anbetung des Gekreuzigten zum Bewußtſein zu bringen. Juſtin ſchlägt indeß dieſen Weg nicht ein, er ſchöpft vielmehr auch für dieſen Punkt ſeine Beweiſe unmittelbar aus der Schatzkammer des A. T. Vorbereitend macht er darauf aufmerkſam, daß ſich Chriſtus in Gemäßheit der Weiſſagung Pſalm 110, 1. ff. nach ſeiner Himmelfahrt zur Rechten Gottes geſetzt habe und von dieſem Sitze ſeiner Herrlichkeit aus ſeine Feinde bewältige und beherrſche [2], daß er König und Herr der gottgeliebten Männer Moſes, Aaron, Samuel [3], ja Herr der (himmliſchen) Mächte genannt werde [4]. Als eigentliche Beweisſtellen für die Nothwendigkeit der Anbetung Chriſti macht er darauf Pſalm 72, 2—19. [5] und Pſalm 45, 7. ff. [6] namhaft und antwortet auf die Schwierigkeit, welche Tryphon gegen dieſe Anbetung aus Jeſ. 42, 8. („ich, der Herr, das iſt mein Name und will meine Ehre keinem Andern geben") erhebt, mit der die Willkür ſeiner Exegeſe an einem neuen Beiſpiele recht anſchaulich vor die Augen ſtellenden Bemerkung, daß Gott in dieſer Stelle die Anbetung keineswegs für ſich allein in Anſpruch nehme, ſondern nach

---

[1] Dial. c. Tr. c. 88. p. 185. (p. 315. C.): ἅμα τῷ γεννηθῆναι τὸ παιδίον, ἐλθόντες προσεκύνησαν αὐτῷ· καὶ γὰρ γεννηθεὶς, δύναμιν τὴν αὐτοῦ ἔσχε.

[2] Dial. c. Tr. c. 32. p. 129. sq. (p. 249. E. 250. C—251. B.)

[3] Dial. c. Tr. c. 37. p. 134. (p. 255. D.)

[4] Dial. c. Tr. c. 36. p. 134. (p. 255. B. C.)

[5] Dial. c. Tr. c. 34. p. 131. (p. 252.)

[6] Dial. c. Tr. c. 63. p. 160. (p. 287. A. B.)

Maßgabe des Zuſammenhanges nur dieß ſagen wolle, er werde ſeine Ehre keinem Andern geben, als — ſeinem Chriſt [1]).

Wäre Tryphon ein ſcharfſichtigerer und gewandterer Denker geweſen, als er nach der Darſtellung des Dialogs erſcheint, ſo würde er unſtreitig öfterer und ernſtlicher wider die Schlüſſe Einſpruch erhoben haben, welche Juſtin vom Geſichtspunkte der altteſtamentlichen Theokratie gegen den fernern abſoluten Fortbeſtand des moſaiſchen Geſetzes und für die Zuläſſigkeit des Chriſtenthums zog. Wohl war es ein glücklicher Gedanke, welchen Juſtin ergriffen hatte, dem Anlaufe des jüdiſchen Gegners mit den Waffen, welche das Judenthum ſelbſt lieferte, entgegenzutreten; wohl war die Rechtmäßigkeit des Anſpruches, welchen das Chriſtenthum machte, an die Stelle des Moſaismus zu treten, durch Hinweiſung auf die altteſtamentlichen Stellen, in welchen das Geſetz ſein eigenes Ende ankündigt, trefflich begründet. Aber nahe an Widerſpruch grenzte es, daß Juſtin dem geſammten moſaiſchen Ritual eine typiſche Bedeutung unterlegte und es doch zugleich unter den Begriff eines bloßen Disciplinar- und Strafmittels ſtellte; wunderlich war es, daß er die Nothwendigkeit der letztern Auffaſſung auf die Gottesidee gründete und der Beſchneidung insbeſondere den Charakter eines bloßen Unterſcheidungsmerkmales gab; durch reine Willkür geſchah es, daß er die Gottheit Chriſti aus Stellen, wie 1 Moſ. 1, 26. 3, 22. 18, 1. 19, 24., deducirte, alle Theophanieen des A. T. in Chriſtophanieen verwandelte und die Berechtigung zu dieſer Verwandlung wieder auf die Gottesidee und ungenau überſetzte Stellen der LXX. (die er freilich bei ſeiner Unkenntniß des Hebräiſchen als ſolche nicht erkennen konnte) ſtützte. Indeß Tryphon ließ ſich dieſe Beweisführung nach ihrem ganzen Umfange gefallen, und für die Maſſe der Juden mochte dieſelbe auch nicht ganz verloren ſein; Manche mochten durch ſie mit dem neuen Glauben befreundet und zum Anſchluſſe an den Chriſtenverein geneigt gemacht werden. Man darf dieſes mit einer gewiſſen Zuverſicht aus dem Umſtande ſchließen, daß ſich Tertullian nach einem halben Jahrhunderte veranlaßt fand,

[1]) Dial. c. Tr. c. 65. p. 162. sq. (p. 289. B. D. 290. B.).

dieſelbe Vertheidigungsweiſe gegen die Juden wieder in Anwendung zu bringen. Solche Geneigtheit mußte aber nicht wenig verſtärkt werden, wenn ferner gezeigt werden konnte, daß das Fernbleiben der Juden von der chriſtlichen Kirche nur auf Mißverſtand und Täuſchung beruhe und Gefahr habe. Juſtin blieb darum bei der bloßen Vertheidigung des Chriſtenthums nicht ſtehn; von der Abwehr ſchritt er zum Angriffe fort; mit der Widerlegung der gegen das Chriſtenthum erhobenen Einwürfe verband er

Zweiter Artikel.

Die Beſtreitung des Judenthums.

Dieſe Beſtreitung blieb jedoch mehr perſönlich als ſachlich, richtete ſich weniger gegen das Judenthum an ſich, als gegen die Auffaſſung und Behandlung deſſelben durch ſeine Bekenner. Das Judenthum erkennt Juſtin als göttliche Anſtalt an, eifert aber gegen den Unverſtand ſeiner Anhänger, welche es verewigen wollten. Von zwei Seiten greift er ſie an und ſucht ſie in die chriſtliche Kirche hinüber zu drängen. Zuerſt tadelt er ihre Auslegung und Behandlung der heiligen Schriften, und ſodann zeigt er, wie nichtig die Vorſtellungen ſeien, auf Grund derer ihre Nationaleitelkeit das ewige Heil anſprechen zu können glaubte.

Was die Auslegung der bibliſchen Schriften betrifft, ſo beſchuldigt Juſtin die Juden, daß ſie den wahren Sinn derſelben durchaus verfehlten. „Ihr verſteht Nichts von der Schrift“ [1]; „ſie iſt euch fremd, obwohl ihr ſie täglich leſet“ [2]; „eure Ausleger ſind unverſtändig“ [3]: ſo läßt er ſie an. Der Grund, um deswillen ſie dieſen Vorwurf erhalten, iſt, daß ſie nicht meſſianiſch deuten. In die chriſtologiſche Auffaſſung ſetzte Juſtin ſelbſt das wahre Verſtändniß der Schrift; jede

[1] Dial. c. Tr. c. 34. p. 130. (p. 251. B.) — apol. 1, 31. p. 62. (p. 72. E.).
[2] Dial. c. Tr. c. 55. p. 150. (p. 274. C.).
[3] Dial. c. Tr. c. 36. p. 133. (p. 254. D.).

Bibelauslegung, welche dieſe Richtung nicht einhielt, erſchien ihm darum als eine irrige. „Chriſtus," ſagt er in dieſer Rückſicht [1]), „bleibt dir verborgen, und indem du die Schrift lieſeſt, verſtehſt du ſie nicht." Nach derſelben Rückſicht nennt er die Auslegung der Juden eine fleiſchliche [2]), eine niedrige und armſelige, welche die Kraft des göttlichen Wortes nicht begreife [3]). Die Quelle dieſes Abirrens von dem wahren meſſianiſchen Gehalte des A. T. ſucht er theils in der allgemeinen Verſchuldung und insbeſondere in dem Kleinigkeitsgeiſte, theils in bewußter Bosheit der Juden. „Gott," wirft er denſelben in erſterer Beziehung vor [4]), „hat euch um eurer Sünde willen das Verſtändniß der verborgenen Weisheit ſeines Wortes verſchloſſen" — und [5]): „wie die Fliegen lauft und fliegt ihr zu Wunden; wenn euch Jemand auch zehntauſend treffende Worte ſagt, unter dieſen aber ein kleines Wörtchen iſt, welches euch nicht gefällt oder welches ihr nicht verſteht oder welches nicht ganz genau iſt, ſo überſeht ihr das viele Treffliche durchaus, greift das kleine Wörtchen auf und leſet Unrecht und Ruchloſigkeit aus ihm heraus." Dieſer kleinmeiſteriſchen Denkweiſe der Juden ſchreibt es Juſtin ganz beſonders zu, daß dieſelben, ſtatt den wahren, gottgemäßen Sinn der Schrift zu erfaſſen, auf der Oberfläche ſtehn blieben, ſtatt in den Geiſt zu dringen, am Buchſtaben hingen und ſich auch der beſſern Belehrung verſchloſſen, welche ihnen von den Chriſten geboten würde [6]). „Eure Lehrer," ſagt er [7]), „erklären euch wohl, indem ſie ſich

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 113. p. 206. (p. 340. A.): *λέληθέ σε ὁ Χριστός, καὶ ἀναγινώσκων οὐ συνῆς.*

[2]) Dial. c. Tr. c. 14. p. 114. (p. 231. D.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 112. p. 205. (p. 338. D. 339. A.): *ὑμεῖς ταῦτα ταπεινῶς ἐξηγούμενοι, πολλὴν ἀσθένειαν καταψηφίζεσθε τοῦ θεοῦ, εἰ ταῦτα οὕτω φιλῶς ἀκούοιτε καὶ μὴ τὴν δύναμιν ἐξετάζοιτε τῶν εἰρημένων.*

[4]) Dial. c. Tr. c. 55. p. 150. (p. 274. D.).

[5]) Dial. c. Tr. c. 115. p. 209. (p. 343. C. D.).

[6]) Dial. c. Tr. c. 114. p. 208. (p. 342. B.) — c. 134. p. 226. (p. 364. A.).

[7]) Dial. c. Tr. c. 112. sq. p. 205. sq. (p. 339. C. D. 340. A. B.).

nicht vom Boden aufzuraffen wiſſen, warum in der oder jener Stelle nicht die weiblichen Kameele erwähnt werden oder was es bedeute, wenn die weiblichen Kameele aufgeführt werden, oder warum bloß ſo oder ſo viel Maße Weizenmehl und Oel bei den Opfern verordnet ſeien; was aber groß und einer Erörterung werth iſt, ſagen und erklären ſie weder ſelbſt, noch auch ermuntern ſie euch, auf uns, die wir es erklären, zu hören oder mit uns darüber zu ſprechen. . . . . Wenn ihr euch daher nicht von den Lehren derer losſagt, welche ſich ſelbſt erhöhen und Rabbi, Rabbi genannt werden wollen, und mit einer ſolchen Entſchiedenheit und einem ſolchen Sinne die prophetiſchen Schriften leſet, daß euch von euren Leuten daſſelbe widerfährt, was die Propheten gelitten haben, könnt ihr gar keinen Nutzen aus den prophetiſchen Büchern ſchöpfen." Bald darauf fährt er fort: „Warum zuerſt dem Namen des Abraham Ein Alpha zugeſetzt worden ſei, das unterſuchſt du wie eine Religionsfrage, oder warum der Name der Sara ein Rho erhalten habe, beſprichſt du gleichfalls mit hochtönenden Worten; weshalb aber dem Sohne des Nave der Name Auſes, welchen er von ſeinem Vater empfangen hatte, in den Namen Jeſus umgewandelt worden ſei, läſſeſt du unerörtert." Mit dieſem Vorwurfe der Mikrologie, welche nur die Schale der Schrift nage und preſſe und darüber den Kern und Geiſt verliere, verbindet Juſtin die noch weit ſtärkere Anklage abſichtlicher Mißdeutung und Verfälſchung des göttlichen Wortes. Dieſe Anklage umfaßt drei Momente, welche Juſtin in folgender Erklärung zuſammenfaßt [1]: „was in der Schrift mit beſtimmten

[1]) Dial. c. Tr. c. 68. p. 166. (p. 294. A—C.): *ἃ ἂν διαῤῥήδην ἐν ταῖς γραφαῖς φαίνονται ἐλέγχοντα αὐτῶν τὴν ἀνόητον καὶ φίλαυτον γνώμην, ταῦτα τολμῶσι λέγειν μὴ οὕτω γεγράφθαι· ἃ δὲ ἂν καὶ ἕλκειν πρὸς ἃ νομίζουσι δύνασθαι ἁρμόζειν πράξεις ἀνθρωπείους, ταῦτα οὐκ εἰς τοῦτον τὸν ἡμέτερον Ἰησοῦν Χριστὸν εἰρῆσθαι λέγουσιν, ἀλλ' εἰς ὃν αὐτοὶ ἐξηγεῖσθαι ἐπιχειροῦσιν· . . . ἃς δ' ἂν λέγωμεν αὐτοῖς γραφάς, αἳ διαῤῥήδην τὸν Χριστὸν καὶ παθητὸν καὶ προσκυνητὸν καὶ θεὸν ἀποδεικνύουσιν . . ., ταύτας εἰς Χριστὸν μὲν εἰρῆσθαι ἀναγκαζόμενοι συντίθενται, τοῦτον δὲ μὴ εἶναι τὸν Χριστὸν τολμῶσι λέγειν· ἐλεύσεσθαι δὲ καὶ παθεῖν καὶ βασιλεῦσαι καὶ προσκυνητὸν γενέσθαι θεὸν ὁμολογοῦσιν.*

und klaren Worten die falſche und ſelbſtſüchtige Meinung (der Juden) widerlegt, davon wagen ſie zu behaupten, es ſtehe ſo nicht geſchrieben; was ſie aber bequem auf menſchliche Verhältniſſe und Vorgänge beziehn zu können glauben, das wollen ſie nicht als eine Weiſſagung auf dieſen unſern Jeſus Chriſtus gelten laſſen, ſondern deuten es, auf wen ſie Luſt haben; wenn wir ihnen aber Schriftſtellen vorbringen, welche ausdrücklich von dem Leiden und der Anbetung und der Gottheit Chriſti handeln, ſo geben ſie nothgedrungen zwar zu, daß dieſe auf den Meſſias gehn, wagen aber zu läugnen, daß Jeſus der Chriſt ſei, und ſprechen es als ihr Bekenntniß aus, daß derſelbe erſt noch kommen und dann leiden und herrſchen und göttliche Verehrung genießen werde.“ Auf den letztern Punkt legt Juſtin ſelbſt wenig Gewicht und führt ihn nicht weiter aus; nur im Vorbeigehn bemerkt er zu Mich. 4, 1—7., daß die Meſſianität dieſer Stelle von den Juden anerkannt, dabei aber die Erfüllung der darin ausgeſprochenen Weiſſagung erſt von der Zukunft erwartet werde [1]. Nachdrücklich dagegen und wiederholt bringt er die beiden erſten Momente zur Sprache, bald in Form der Anklage bald im Tone der Warnung. Letzterer Art iſt ſein Zuruf [2]: „unterfangt euch nicht, die Prophetieen gewaltſam zu ändern oder willkürlich zu deuten; denn damit werdet ihr nur über euch ſelbſt Unheil bringen, ohne Gott zu ſchaden.“ Dieſe Momente ſucht er auch durch Belege zu begründen. Als Zeugniſſe für die Schriftverfälſchung der Juden dienen ihm alle diejenigen Fälle, wo die Juden einer von dem Texte der LXX. abweichenden Lesart folgten. In dieſer Abweichung ſieht er Nichts als Abſichtlichkeit. Als die Hauptbeweisſtelle, auf welche er immer und immer wieder zurückkommt, gilt ihm nach dieſer Seite Jeſ. 7, 14. die Lesart νεᾶνις, welcher ſich die Juden ſtatt der von den Chriſten vertheidigten Lesart der LXX. παρθένος bedienten.

---

1) Dial. c. Tr. c. 110. p. 203. (p. 336. C.).

2) Dial. c. Tr. c. 84. p. 181. (p. 310. D.): μὴ παραγράφειν ἢ παρεξηγεῖσθαι τολμᾶτε τὰς προφητείας· ἐπὶ ἑαυτοὺς μόνους ἀδικήσετε, τὸν δὲ θεὸν οὐ βλάψετε.

Von ihr nimmt er auch hauptſächlich Veranlaſſung, die ganze Schriftbehandlung der Juden als kecke Verwegenheit zu bezeichnen [1]. Außerdem macht er die jüdiſchen Gegner noch für zwei Differenzen des chriſtlichen und jüdiſchen Bibel-Textes verantwortlich. Es betreffen dieſe die Stellen 1 Moſ. 49, 10. und Jeſ. 3, 9. In Bezug auf die erſtere Stelle klagt er, daß die Juden ſtatt des Textes der LXX.: ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται der Lesart: ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ folgten [2], und in Bezug auf die letztere, daß ſie die Worte der LXX.: ἄρωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν in: δήσωμεν τὸν δίκαιον, ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστιν verwandelt hätten [3]. Ja er läßt es bei dieſer Beſchuldigung nicht bewenden, er begnügt ſich nicht mit der Anklage, daß die Juden einzelne Lesarten des altteſtamentlichen Textes willkürlich verändert hätten, ſondern er behauptet weiter,

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 43. p. 139. (p. 262. C.): ὑμεῖς καὶ οἱ διδάσκαλοι ὑμῶν τολμᾶτε λέγειν, μηδὲ εἰρῆσθαι ἐν τῇ προφητείᾳ τοῦ Ἡσαΐου, ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει, ἀλλ' ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν. — c. 84. p. 181. (p. 310. C.): ὑμεῖς καὶ ἐν τούτοις παραγράφειν τὰς ἐξηγήσεις, ἃς ἐξηγήσαντο οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν παρὰ Πτολεμαίῳ τῷ τῶν Αἰγυπτίων βασιλεῖ γενομένῳ, τολμᾶτε λέγοντες, μὴ ἔχειν τὴν γραφήν, ὡς ἐκεῖνοι ἐξηγήσαντο, ἀλλ' ἰδού, φησιν, ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει.

[2]) Dial. c. Tr. c. 120. p. 213. (p. 348. D.). Aller Wahrſcheinlichkeit nach irrte Juſtin, indem er die Worte ᾧ ἀπόκειται für die urſprüngliche Lesart der LXX. hielt, wie wir bereits Thl. I. S. 222. angemerkt haben.

[3]) Dial. c. Tr. c. 137. p. 228. sq. (p. 367. A.). In den heutigen Handſchriften der LXX. findet ſich von der Lesart ἄρωμεν keine Spur mehr, alle haben δήσωμεν, wie auch Barnabas (epist. c. 6. T. I. p. 18.). Dagegen iſt ἄρωμεν als wirkliche Variante durch drei Kirchenväter beglaubigt, nämlich durch Hegesippus (bei Euseb. hist. eccles. 2, 23. T. I. p. 170.), Clemens (strom. 5, 14, 109. T. III. p. 77.) und Tertullian (adv. Marc. 3, 22. T. I. p. 147.). Unmöglich iſt es daher, ſicher zu entſcheiden, welche von den beiden Lesarten die ächte und urſprüngliche ſei. Vgl. Thirlbi zu dial. c. Tr. p. 429. und Struth Beiträge zur Kritik der LXX. in (Eichhorn's) Repertorium für bibliſche und morgenländiſche Litteratur III. S. 236.

dieſelben hätten ſogar ganze Abſchnitte aus der Schrift weggeſchnitten. Als Grund zu dieſer Gewaltthat vermuthet er die Beſtimmtheit und Evidenz der Weiſſagungen, welche in den weggeſchnittenen Stellen niedergelegt geweſen wären. Dieſer Evidenz, meint er, hätten ſie ſich bei ihrer Läugnung der Meſſianität Chriſti auf keinem andern Wege zu entziehn gewußt, als durch Wegtilgung jener Weiſſagungen [1]. Solcher ausgelaſſener Abſchnitte des A. T. zählt er vier. Der eine, welcher eine beſtimmte Hindeutung auf den Kreuzestod Chriſti enthält, ſoll im Buche Eſra geſtanden haben [2]; der andere, welcher eine in die Form einer Weiſſagung gekleidete Verkündigung der Hadesfahrt Chriſti iſt, ſoll aus dem Propheten Jeremias weggeſchnitten worden ſein [3]; der dritte, welcher wie-

---

[1] Dial. c. Tr. c. 71. p. 169. (p. 297. B.): *ὅτι πολλὰς γραφὰς τέλεον περιεῖλον ἀπὸ τῶν ἐξηγήσεων τῶν γεγενημένων ὑπὸ τῶν παρὰ Πτολεμαίῳ γεγενημένων πρεσβυτέρων, ἐξ ὧν διαῤῥήδην οὗτος αὐτὸς ὁ σταυρωθεὶς, ὅτι θεὸς καὶ ἄνθρωπος καὶ σταυρούμενος καὶ ἀποθνήσκων κεκηρυγμένος ἀποδείκνυται, εἰδέναι ὑμᾶς βούλομαι* — c. 120. p. 213. (p. 349. A.) — (Corrodi) kritiſche Geſchichte des Chiliasmus II. S. 97. ff.

[2] Dial. c. Tr. c. 72. p. 169. sq. (p. 297. D. 298. A.): *ἀπὸ τῶν ἐξηγήσεων, ὧν ἐξηγήσατο Ἔσδρας εἰς τὸν νόμον τὸν περὶ τοῦ πάσχα, τὴν ἐξήγησιν ταύτην ἀφείλοντο· καὶ εἶπεν Ἔσδρας τῷ λαῷ· τοῦτο τὸ πάσχα ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ ἡ καταφυγὴ ἡμῶν· καὶ ἐὰν διανοηθῆτε καὶ ἀναβῇ ὑμῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν, ὅτι μέλλομεν αὐτὸν ταπεινοῦν ἐν σημείῳ, καὶ μετὰ ταῦτα ἐλπίσωμεν ἐπ' αὐτόν, οὐ μὴ ἐρημωθῇ ὁ τόπος οὗτος εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον· λέγει ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων· ἐὰν δὲ μὴ πιστεύσητε αὐτῷ μηδὲ εἰσακούσητε τοῦ κηρύγματος αὐτοῦ, ἔσεσθε ἐπίχαρμα τοῖς ἔθνεσι.* — Auch Lactantius führt die vorſtehende Stelle als einen Beſtandtheil des kanoniſchen Eſra auf: institutt. div. 4, 18.: fore autem, ut Judaei manus inferrent deo suo eumque interficerent, testimonia prophetarum haec antecesserunt. Apud Esdram ita scriptum est: et dixit Esdras ad populum: hoc pascha salvator noster est et refugium nostrum. Cogitate et ascendat in cor vestrum, quoniam habemus humiliare eum in signo; et post haec sperabimus in eum, ne deseratur hic locus in aeternum tempus, dicit dominus deus virtutum. Si non credideritis ei neque exaudieritis adnuntiationem ejus, eritis derisio in gentibus.

[3] Dial. c. Tr. c. 72. p. 170. (p. 298. B.): *ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ αὐτοῦ Ἱερεμίου ὁμοίως ταῦτα περιέκοψαν· ἐμνήσθη κύριος ὁ*

der eine Beziehung auf den Opfertod und im Beſondern auf den Kreuzestod Chriſti zuläßt, wird für einen urſprünglichen Beſtandtheil deſſelben Propheten Jeremias erklärt [1]; der vierte, welcher nur die wenigen Worte *ἀπὸ τοῦ ξύλου* umfaßt und damit ebenfalls auf die Kreuzigung Chriſti hinweiſt, ſoll vor ſeiner Ausſtoßung hinter den Worten des Pſalms 96, 10.: *εἴπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν· ὁ κύριος ἐβασίλευσε* ſeinen Platz gehabt haben [2]. Juſtin iſt ſich's wohl bewußt, was er mit dieſer Anklage ſage. Nachdem Tryphon geäußert hat, daß nur Gott wiſſen könne, ob die Volksoberſten wirklich etwas aus der

---

θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ. Irenäus führt dieſelbe Stelle als einen prophetiſchen Ausſpruch des A. T. an, jedoch ohne von der angeblichen Ausſtoßung derſelben durch die Juden etwas zu erwähnen. Ueber den Platz, welchen der Ausſpruch im A. T. behauptet haben ſoll, ſchwankt Irenäus. Bald ſchreibt er ihn dem Jeſaias, bald dem Jeremias zu, bald nennt er den Namen des Propheten gar nicht. Vgl. adv. haeres. 3, 23. p. 214. 4, 39. p. 259. 4, 56. p. 270. 4, 66. p. 273. 5, 31. p. 330. — Semler de vario et impari veterum studio in recolenda historia descensus Chi ad inferos: Programm. academ. (Hal. 1779.) p. 382. 385. sqq.

[1] Dial. c. Tr. c. 72. p. 170. (p. 298. A.): *ἀπὸ τῶν διὰ Ἱερεμίου λεχθέντων ταῦτα περιέκοψαν· ἐγὼ ὡς ἀρνίον φερόμενον τοῦ θύεσθαι· ἐπ' ἐμὲ ἐλογίζοντο λογισμὸν λέγοντες· δεῦτε, ἐμβάλωμεν ξύλον εἰς τὸν ἄρτον αὐτοῦ καὶ ἐκτρίψωμεν αὐτὸν ἐκ γῆς ζώντων, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ μὴ μνησθῇ οὐκέτι.* Von einer geſchehenen Auslaſſung dieſer Stelle verrathen unſere heutigen Handſchriften der LXX. durchaus Nichts; vielmehr findet ſich dieſelbe zu Jerem. 11, 19. in allen.

[2] Dial. c. Tr. c. 73. p. 170. (p. 298. C.). In den noch vorhandenen Handſchriften der LXX. zeigt ſich von dem Zuſatze *ἀπὸ τοῦ ξύλου* keine Spur. Daß er das Produkt einer chriſtlichen Hand ſei, leidet keinen Zweifel. Merkwürdig aber iſt, daß er bei keinem griechiſchen Kirchenlehrer außer Juſtin gefunden wird, während ihn die lateiniſchen faſt alle kennen und gebrauchen. Vgl. Nourry apparatus ad biblioth. maxim. I. p. 398. — Thirlbi zu dial. c. Tr. p. 294. — Semler apparatus ad liberalem V. Ti interpretationem (Hal. 1773.) p. 32. — Ittig exercit. ad verba Davidis ps. 96, 10. a nonnullis interpretibus et eccles. patribus interpolata: Opusc. varia (Lips. 1714.) p. 1. sqq.

Schrift weggestrichen hätten, daß ihm aber für seine Person eine solche That unglaublich erscheine, fügt er bestätigend und verstärkend hinzu [1]: „ja wohl, unglaublich erscheint es; denn es ist entsetzlicher, als die Anbetung des Kalbes, welches die, so das Manna gegessen hatten, aufstellten, und als das Schlachten von Kindern zum Opfer für die Dämonen oder selbst als der Prophetenmord.“ Nichtsdestoweniger beharrt er auf dieser Anklage, ohne etwas Anderes zu ihrer Erhärtung beibringen zu können, als seine subjektive Ueberzeugung; ja er läßt sich selbst durch den Umstand nicht zum Nachdenken und zur Behutsamkeit bestimmen, daß alle Juden die Aechtheit der von den Christen für ursprüngliche Bestandtheile der kanonischen Schriften des A. T. angesehenen und erklärten Abschnitte läugneten [2] und er selbst nicht im Stande gewesen war, diese Abschnitte (abgesehn von dem dritten, von welchem er gesteht, daß er in einigen Synagogen-Handschriften noch gelesen werde [3]) in irgend einer jüdischen Handschrift der LXX. wiederzufinden. Mit derselben Schärfe und Bitterkeit beleuchtet Justin die jüdische Schrifterklärung im Einzelnen, und stellt das Willkürliche und Verfehlte derselben nach dem Richtmaße seiner eigenen Auslegung heraus. Die Beispiele, welche er auswählt, begreifen alle diejenigen alttestamentlichen Stellen, welche für ihn in messianischer Beziehung besonders bedeutsam waren. So tadelt er die Juden, daß sie die Weissagung 1 Mos. 49, 10. ff. statt auf Jesum auf Juda deuteten, da sie doch sähen, daß Jesus und nicht Juda die Hoffnung aller Heiden geworden sei [4]. So findet er es wunderlich, daß sie Jes. 49, 6., in welcher Stelle er eine Hindeutung auf die Christen sieht, auf die Proselyten bezögen. Denn Christus spreche, wie auch aus Jes. 42, 16. 43, 10. erhelle, zu Gläubigen; die Proselyten aber wären nicht nur nicht gläubig, sondern schmähten den Namen Christi noch ärger, als die eigentlichen Juden, und tödteten und mar-

1) Dial. c. Tr. c. 73. p. 171. (p. 299. B.).
2) Dial. c. Tr. c. 71. p. 169. (p. 297. B.).
3) Dial. c. Tr. c. 72. p. 170. (p. 298. A.).
4) Dial. c. Tr. c. 120. p. 213. (p. 348. C. D.).

terten die Chriſten [1]). So nennt er es eine grobe Täuſchung und bloße Streitſucht, zu behaupten, daß Gott Mal. 1, 10. ff. nur die Opfer verwerfe, welche ihm zu der Zeit, da dieſer prophetiſche Ausſpruch geſchah, von den Bewohnern Jeruſalems gebracht worden ſeien, hingegen die Gebete der damals in der Zerſtreuung befindlichen Juden für die ihm wohlgefälligen Opfer erkläre; denn weder zur Zeit des Propheten Maleachi, noch auch zur Zeit Chriſti ſeien die Juden über den ganzen Erdkreis verbreitet geweſen, ſo daß Gotte vom Aufgange bis zum Niedergange durch ſie reine Opfer hätten gebracht werden können; es gebe vielmehr noch immer Völker, unter denen noch niemals ein Jude gewohnt hätte [2]). So ſtellt er es als einen bloßen Beweis von Oberflächlichkeit hin, daß die Juden Pſalm 72. auf den König Salomo gedichtet glaubten; er verſichert, ſie ſtützten ſich dabei auf keinen andern Grund, als den zufälligen Umſtand, daß Salomo König geweſen ſei [3]), und wundert ſich, daß ſie nicht begriffen hätten, wie wenig der Pſalm auf Salomo paſſe; denn ſei auch Salomo ein berühmter und großer König geweſen, ſo hätten ihn doch weder alle Könige angebetet noch auch hätte er ſeine Herrſchaft über die ganze Welt ausgedehnt noch auch hätten ſeine Feinde vor ihm Staub geleckt, vielmehr wäre er gegen das Ende ſeines Lebens wegen eines ſidoniſchen Weibes gar noch ein Götzendiener geworden [4]). So eifert er endlich gegen die Beziehung von Pſalm 110, 1. ff. auf den König Hiskia, und namentlich gegen die künſtliche Vorausſetzung, daß die Worte V. 1. *κάθου ἐκ δεξιῶν μου* eine Aufforderung an den König Hiskia enthielten, ſich in den Tempel zu begeben und daſelbſt, auf der rechten Seite ſitzend, der göttlichen Hilfe ge-

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 122. p. 215. (p. 350. C. D.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 117. p. 210. sq. (p. 344. D. 345.) Anders der König Agrippa bei Joseph. de bell. Jud. 2, 16, 4. T. V. p. 250.: *οὐ γάρ ἐστιν ἐπὶ τῆς οἰκουμένης δῆμος, ὁ μὴ μοῖραν ὑμετέραν ἔχων.*

[3]) Dial. c. Tr. c. 34. p. 130. (p. 251. C.): *ὅπου λέλεκται· ὁ θεός, τὸ κρίμά σου τῷ βασιλεῖ δός· ἐπεὶ βασιλεὺς Σαλομὼν γέγονεν, εἰς αὐτὸν τὸν ψαλμὸν εἰρῆσθαί φατε.*

[4]) Dial. c. Tr. c. 34. p. 130. sq. (p. 251. D. 252.) — Tertull. adv. Marc. 5, 9. T. I. p. 350. sq.

gen den drohenden Angriff des Aſſyrerkönigs (2 Kön. 18. 19. Jeſ. 36. 37.) zu gewärtigen; denn Hiskia ſei weder ein ewiger Prieſter in der Weiſe Melchiſedek's, ja nicht einmal Prieſter überhaupt geweſen, noch auch habe er die Ruthe ſeiner Macht über Jeruſalem ausgeſtreckt, die Stadt befreit und in der Mitte ſeiner Feinde geherrſcht; er habe vielmehr geweint und gewehklagt, indeß Gott die Feinde vertrieb [1]).

Während Juſtin durch dieſe Bemerkungen die Juden zu überführen ſucht, daß ihre Behandlung der heiligen Schriften, aus welchen ſie ihren Gegenſatz wider die chriſtliche Kirche rechtfertigen und beſchönigen wollten, eine durchaus verwerfliche, ja gottloſe ſei, daß das Judenthum überhaupt nur durch fortgeſetztes Mißverſtehn des A. T. ſeine weitere Exiſtenz friſten könne und daher mit dem Augenblicke zuſammenbrechen müſſe, in welchem dieſes Abirren von dem wahren Sinne der heiligen Bücher aufhören werde: gibt er ihnen zugleich zu bedenken, daß ihre fortdauernde Selbſtausſchließung aus der chriſtlichen Kirche nichts Geringeres auf das Spiel ſetze, als ihre Seligkeit. Es gibt keinen andern Weg, ruft er ihnen zu [2]), zur Vergebung der Sünden und zum Erbe der verheißenen Güter zu gelangen, als den, daß ihr Chriſtum erkennt, die von Jeſaias verkündigte Taufe zur Vergebung der Sünden empfangt und ſündlos lebt. Wendet ihr ein, daß ihr als Anbeter des Gottes, welcher wie Alles, ſo auch Chriſtum geſchaffen habe, dieſen unſern Chriſtus weder zu bekennen noch anzubeten brauchet; ſo irrt ihr [3]). Allerdings war in der vor-

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 32. p. 130. (p. 250. D. E.) — c. 33. p. 130. sq. (p. 309. B — D.) — Tertull. adv. Mr. 5, 9. p. 349.

[2]) Dial. c. Tr. c. 44. p. 140. (p. 263. B.): σπουδάσαι δεῖ ἐπιγνῶναι, δι' ἧς ὁδοῦ ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν γενήσεται καὶ ἐλπὶς τῆς κληρονομίας τῶν κατηγγελμένων ἀγαθῶν· ἔστι δ' οὐκ ἄλλη ἢ αὕτη, ἵνα τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐπιγνόντες καί, λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἡσαΐου κηρυχθὲν λουτρόν, ἀναμαρτήτως λοιπὸν ζήσητε. — c. 95. p. 192. (p. 323. B.) — c. 138. p. 229. (p. 368. A.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 64. p. 161. (p. 287. C.): καὶ ὁ Τρύφων· . . . ἡμεῖς, τοῦ θεοῦ τοῦ καὶ αὐτὸν τοῦτον (Χριστὸν) ποιήσαντος λατρευταί ὄντες, οὐ δεόμεθα τῆς ὁμολογίας αὐτοῦ οὐδὲ τῆς προσκυνήσεως.

christlichen Zeit die Seligkeit nur durch die Treue gegen das ewige Sittengesetz, welche den Menschen durch die Unterstützung des göttlichen Logos möglich wurde, bedingt [1]; allein nachdem dieser Logos in der Person Jesu Christi Mensch geworden ist, kann Niemand, auch kein Jude mehr, selig werden, wenn er sich nicht vor seinem Tode noch zu Christus bekennt [2]. Ausdrücklich lehrt die Schrift (Psalm 72. u. 99.), daß, so Viele aus eurem Geschlechte gerettet werden, nur durch Jesum gerettet werden [3]. Was ihr vorwendet, um euren Unglauben zu rechtfertigen, worauf ihr glaubt die Hoffnung eurer Seligkeit gründen zu können: es ist Nichts als bittere Täuschung. Ihr verlaßt euch auf eure Legalität, ihr pocht auf eure Pünktlichkeit in der Beobachtung des mosaischen Rituals. Aber das Gesetz hat eine ganz andere Bestimmung, als eine Unterlage der Rechtfertigung zu sein. Die leibliche Beschneidung nützt Nichts, wo die geistliche fehlt [4]; das gesetzliche Fasten ist

---

[1]) Sehr klar und unzweideutig spricht dieses Justin in folgender Stelle des Dialogs aus: c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 263. D. 264. A.): *οἱ τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ ἀϊδίως καλὰ ἐπολουν, εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ, καὶ διὰ τοῦ Χριστοῦ τοῦτον ἐν τῇ ἀναστάσει ὁμοίως τοῖς προγενομένοις αὐτῶν δικαίοις, Νῶε καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἰακώβ, καὶ εἴ τινες ἄλλοι γεγόνασι, σωθήσονται σὺν τοῖς ἐπιγνοῦσι τὸν Χριστὸν τοῦτον τοῦ θεοῦ υἱόν.* Vgl. ferner apol. 1, 46. p. 71. (p. 83. C. D.) und dazu Casaubonus de reb. sacr. et eccles. exercitatt. (Frcf. 1615.) 1, 1. p. 3. sq.

[2]) Dial. c. Tr. c. 47. p. 143. (p. 266. D.): *τοὺς ἀπὸ τοῦ σπέρματος τοῦ Ἀβραὰμ ζῶντας κατὰ τὸν νόμον καὶ ἐπὶ τοῦτον τον Χριστὸν μὴ πιστεύοντας πρὶν τελευτῆς τοῦ βίου, οὐ σωθήσεσθαι ὁμοίως ἀποφαίνομαι.* — c. 64. p. 161. (p. 287. D. 288. A. B.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 64. p. 161. (p. 288. A. C.): *οἱ σωζόμενοι ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου διὰ τούτου (Χριστοῦ) σώζονται καὶ ἐν τῇ τούτου μερίδι εἰσί.*

[4]) Dial. c. Tr. c. 15. p. 116. (p. 233. D.) — c. 19. p. 118. (p. 236. C.). Die Nothwendigkeit, sich zum andern Male geistlich durch Christum beschneiden zu lassen, erweist Justin den Juden typologisch aus der Beschneidung, welche Josua (5, 2. ff.) nach erfolgtem Uebergange über den Jordan an den Israeliten vermittelst steinerner Messer vollzog: dial. c. Tr. c. 113. p. 207. (p. 341. B.).

nicht das Faſten, welches Gotte wohlgefällt [1]; alle Waſchungen des Leibes tilgen die Miſſethat nicht, mit allem Blute geopferter Thiere iſt es unmöglich, Vergebung der Sünden zu erkaufen [2]. Ihr ſtützt euch auf eure fleiſchliche Herkunft von Abraham und Jakob, ja ihr legt derſelben einen ſo abſoluten Werth bei, daß ihr durch ſie ſelbſt in dem Falle das Reich Gottes erlangen zu können meint, wenn ihr euch mit Sünden befleckt und ungläubig und widerſpenſtig gegen Gott ſeid [3]. Aber dieſer leibliche Zuſammenhang mit Abraham und Jakob kann den Mangel wahrer Frömmigkeit nicht erſetzen. Wißt ihr nicht, was Gott durch Ezechiel (14, 13. ff. 18, 20.) ſpricht: „auch wenn Noah und Jakob und Daniel für Söhne oder Töchter um Schonung bäten, würde es ihnen verweigert werden; kein Vater für ſeinen Sohn und kein Sohn für ſeinen Vater, ſondern ein Jeder wird durch ſeine Sünde verloren gehn und ein Jeder durch ſeine Gerechtigkeit erhalten werden?“ [4] Nur diejenigen können Gottes Wohlgefallen gewinnen, welche das an ſich und zu aller Zeit Gute thun [5]. Nur denen iſt Gott Freund, welche die geiſtliche Beſchneidung empfangen haben, welche, nachdem ihnen die Erkenntniß Gottes und ſeines Chriſt

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 15. p. 115. (p. 232. E. 233.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 13. p. 113. (p. 229. D.) — c. 14. p. 114. (p. 231. C.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 125. p. 219. (p. 355. B.): *ἐπειδὴ κατὰ τὸ σαρκικὸν σπέρμα τοῦ Ἰακὼβ τέκνα ἐστέ, πάντως σωθήσεσθαι προσδοκᾶτε.*

[4]) Dial. c. Tr. c. 140. p. 230. sq. (p. 369. C. D.): *ἑαυτοὺς . . . βουκολοῦσιν, ὑπολαμβάνοντες, ὅτι πάντως τοῖς ἀπὸ τῆς σπορᾶς τῆς κατὰ σάρκα τοῦ Ἀβραὰμ οὖσι, κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι καὶ ἄπιστοι καὶ ἀπειθεῖς πρὸς τὸν θεόν, ἡ βασιλεία ἡ αἰώνιος δοθήσεται, ἅπερ ἀπέδειξαν αἱ γραφαὶ οὐκ ὄντα. Ἦ γὰρ τοῦτο οὐκ ἂν εἶπεν Ἡσαΐας· καὶ εἰ μὴ κύριος Σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς Σόδομα ἂν καὶ Γόμορρα ἐγενήθημεν· καὶ Ἰεζεκιήλ, ὅτι, κἂν Νῶε καὶ Ἰακὼβ καὶ Δανιὴλ ἐξαιτήσωνται υἱοὺς ἢ θυγατέρας, οὐ μὴ δοθῇ αὐτοῖς. Ἀλλ' οὔτε πατὴρ ὑπὲρ υἱοῦ οὔτε υἱὸς ὑπὲρ πατρός, ἀλλ' ἕκαστος τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀπολεῖται καὶ ἕκαστος τῇ ἑαυτοῦ δικαιοπραξίᾳ σωθήσεται.* — c. 25. p. 123. (p. 242. B.) — c. 44. p. 140. (p. 262. D.).

[5]) Dial. c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 263. D.).

geworden ist, auch die ewigen Sittengebote erfüllen, mögen sie übrigens Scythen oder Perser sein [1]. Das Heil bleibt dabei allerdings an das Geschlecht Abraham's geknüpft, aber nicht Alle sind ächte Nachkommen Abraham's, welche ihr Geschlecht auf ihn zurückführen; nur diejenigen gehören ihm zu, welche an Entschiedenheit des Glaubens und Adel der Gesinnung ihm ebenbürtig sind [2]. Deutlich unterscheidet schon das A. T. (Jes. 2, 5. f. 19, 24. f. 65, 9. ff. Jerem. 31, 27. Ezech. 36, 12.) zwei Geschlechter Juda's und zwei Häuser Jakob's, das eine aus Fleisch und Blut, das andere aus Glauben und Geist geboren [3], das eine die wahren Kinder Abraham's begreifend, welche sich dem Messias anschließen, das andere diejenigen Kinder Abraham's umfassend, welche dem Sande gleichen, der in Masse, aber unfruchtbar am Meeresufer liegt und nur das Meerwasser schlürft [4]. Die unfruchtbare Nachkommenschaft Abraham's seid ihr, denn ihr tragt wohl den Namen des Stammvaters im Munde, aber nicht seinen Glauben und seine Treue im Herzen. Daß ihr keinen Glauben habt, klagt Gott selbst [5]. Eure Gerechtigkeit aber ist zu aller Zeit eine rein äußerliche gewesen. „Es thut jetzt eine andere Beschneidung Noth, und ihr pocht auf das Fleisch; immerwährend Sabbath zu halten gebietet euch das neue Gesetz, und ihr denkt fromm zu sein, wenn ihr Einen Tag feiert; habt ihr ungesäuertes Brod gegessen, so rühmt ihr euch, den Willen Gottes erfüllt zu haben" [6]. Es geschieht euch kein Unrecht, wenn behauptet wird, daß euch die wahre Sittlichkeit und Religiosität durchaus fehle. Menschenwort achtet und ehrt ihr, aber was Gottes ist, versteht und

---

[1] Dial. c. Tr. c. 28. p. 126. (p. 246. A.) — Vgl. c. 139. p. 230. (p. 369. A.).

[2] Dial. c. Tr. c. 44. p. 140. (p. 263. A.): *οὐδεὶς οὐδὲ ἐκείνων οὐδαμόθεν λαβεῖν ἔχει, πλὴν οἱ τῇ γνώμῃ ἐξομοιωθέντες τῇ πίστει τοῦ Ἀβραάμ.*

[3] Dial. c. Tr. c. 135. p. 227. (p. 365. C. D. 366. A.) — c. 123. p. 216. (p. 352. B. C.).

[4] Dial. c. Tr. c. 120. p. 213. (p. 348. B.).

[5] Dial. c. Tr. c. 123. p. 216. (p. 351. D. 352. A.).

[6] Dial. c. Tr. c. 12. p. 112. (p. 229. C.).

thut ihr nicht [1]; bittere und gottloſe Lehren ſaugt ihr ein, aber das Wort Gottes verabſcheut ihr [2]; mit den Lippen ehrt ihr Gott, aber zum thatſächlichen Abfalle von ihm ſeid ihr immer geneigt [3]; weiſe und klug dünket ihr euch, aber hartſinnige Thoren ſeid ihr in Wahrheit [4]; eure Weisheit beſteht in der Verſchlagenheit, eure Klugheit zeigt ſich im Böſesthun, ihr ſeid ehebrecheriſcher als ſelbſt die Niniviten [5]. Die Spitze eurer Bosheit iſt der Mord des Gerechten und die Verfolgung ſeiner Gläubigen. Dem Baal opfert ihr freilich nicht, wie eure Väter; Opferkuchen bringt ihr nicht mehr auf Höhen und in Hainen dem Heere des Himmels; aber den Chriſt Gottes habt ihr verworfen, und jeder Frevel an ihm iſt auch ein Frevel an Gott, der ihn geſandt hat [6]. Bei dieſer Geſinnung bleibt ihr wohl Kinder Abraham's nach dem Fleiſche, aber ihr ſeid es nicht nach dem Geiſte; an eure Stelle ſind die Chriſten getreten. Sie ſind die ächten Kinder Abraham's, das wahre geiſtliche Iſrael; ihre Menge bildet die vielen Völker, welche dem Abraham verſprochen wurden; ſie ſind das wahre Prieſtergeſchlecht Gottes, die wahren Söhne des Höchſten. Die ächten Kinder Abraham's ſind die Chriſten, weil, wie Abraham auf den Ruf Gottes ſein Land verließ, auch ſie den Sündendienſt, welchen ſie zuvor mit allen übrigen Menſchen theilten, aufgegeben haben; weil, wie Abraham der Rede Gottes glaubte und in dieſem Glauben ſeine Rechtfertigung fand, auch ſie der Stimme Gottes, welche ihnen aus dem Munde der Propheten und Apoſtel entgegenſcholl, bis zum Verluſte aller Güter der Erde, ja ſelbſt

---

[1] Dial. c. Tr. c. 48. p. 144. (p. 267. B.) — c. 140. p. 230. (p. 369. B. C.).

[2] Dial. c. Tr. c. 120. p. 213. (p. 348. C.).

[3] Dial. c. Tr. c. 39. p. 136. (p. 258. B.) — c. 20. p. 119. (p. 237. B.) — c. 46. p. 142. (p. 265. B.) — c. 131. p. 224. (p. 361. A.).

[4] Dial. c. Tr. c. 39. p. 135. sq. (p. 257. D. 258. B.) — c. 123. p. 216. (p. 352. A.).

[5] Dial. c. Tr. c. 123. p. 216. (p. 352. B.). — c. 107. p. 201. (p. 334. C.).

[6] Dial. c. Tr. c. 136. p. 228. (p. 366. B. C.).

des Lebens gehorcht haben [1]). Das wahre geiſtliche Iſrael, die wahren Kinder des Höchſten ſind die Chriſten, weil ſie durch Chriſtum, welcher in der Schrift paraboliſch Jakob und Iſrael genannt wird, geiſtig gezeugt ſind [2]), die geiſtige Beſchneidung, welche ſchon Henoch und andere Gerechte beſaßen, empfangen haben [3]) und dem Willen Gottes durch Chriſtum gehorchen [4]).

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 119. p. 212. (p. 347. B. — 348. A.): *ἡμεῖς οὐ μόνον λαός, ἀλλὰ καὶ λαὸς ἅγιός ἐσμεν* (Jeſ. 62, 12.) ... *Οὐκοῦν οὐκ εὐκαταφρόνητος δῆμός ἐσμεν οὐδὲ βάρβαρον φῦλον, οὐδὲ ὁποῖα Καρῶν ἢ Φρυγῶν ἔθνη, ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἐξελέξατο ὁ θεός ... Τοῦτο γάρ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ ἔθνος, ὃ πάλαι τῷ Ἀβραὰμ ὁ θεὸς ὑπέσχετο καὶ πατέρα πολλῶν ἐθνῶν θήσειν ἐπηγγείλατο ... Διὰ τῆς ὁμοίας κλήσεως φωνῇ ἐκάλεσεν αὐτὸν (Ἀβραάμ), εἰπὼν ἐξελθεῖν ἀπὸ τῆς γῆς, ἐν ᾗ ὤκει· καὶ ἡμᾶς δὲ ἅπαντας δι' ἐκείνης τῆς φωνῆς ἐκάλεσε, καὶ ἐξήλθομεν ἤδη ἀπὸ τῆς πολιτείας, ἐν ᾗ ἐζῶμεν κατὰ τὰ κοινὰ τῶν ἄλλων τῆς γῆς οἰκητόρων κακῶς ζῶντες· ... τέκνα τοῦ Ἀβραὰμ διὰ τὴν ὁμοίαν πίστιν ὄντες· ὃν γὰρ τρόπον ἐκεῖνος τῇ φωνῇ τοῦ θεοῦ ἐπίστευσε καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμεῖς τῇ φωνῇ τοῦ θεοῦ, τῇ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθείσῃ πάλιν καὶ τῇ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθείσῃ ἡμῖν, πιστεύσαντες μέχρι τοῦ ἀποθνήσκειν πᾶσι τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ ἀπεταξάμεθα.*

[2]) Dial. c. Tr. c. 123. p. 217. (p. 353. A. B.) — c. 125. p. 218. (p. 354. C. D. 355. A.) — c. 135. p. 227. (p. 365. A. B.). Daß Chriſtus im A. T. Jakob und Iſrael genannt werde, weiß Juſtin aus der meſſianiſch gedeuteten Stelle Jeſ. 42, 1. Daſſelbe ſagt ihm die Etymologie des Wortes *Ἰσραήλ*. Das Wort *Ἰσραήλ*, erinnert er, bedeutet einen *ἄνθρωπος νικῶν δύναμιν*; als einen ſolchen Kämpfer hat ſich Chriſtus bewährt, indem er die Gott widerſtrebende Macht des Satans in der Verſuchung (Matth. 4, 1. ff.) beſiegte, und dieſer Kampf und Sieg iſt typiſch ſchon in dem nächtlichen Ringen Jakob's, in Folge deſſen dieſer Patriarch den Namen Iſrael empfing, vorgebildet geweſen.

[3]) Dial. c. Tr. c. 43. p. 139. (p. 261. C.): *ἡμεῖς, οἱ διὰ τούτου (Χριστοῦ) προσχωρήσαντες τῷ θεῷ, οὐ ταύτην τὴν κατὰ σάρκα περιτομὴν ἐλάβομεν περιτομήν, ἀλλὰ πνευματικήν, ἣν Ἐνὼχ καὶ οἱ ὅμοιοι ἐφύλαξαν.* — c. 11. p. 112. (p. 229. A.) — c. 24. p. 123. (p. 242. A.): *Χριστὸς πάντας τοὺς βουλομένους περιτέμνει ... περιτομαῖς μαχαίραις, ἵνα γένηται ἔθνος δίκαιον, λαὸς φυλάσσων πίστιν, ἀντιλαμβανόμενος ἀληθείας καὶ φυλάσσων εἰρήνην.* — c. 124. p. 217. (p. 353. B. C. 354. A.).

[4]) Dial. c. Tr. c. 130. p. 223. (p. 360. A.).

Das wahre Prieſtergeſchlecht Gottes ſind die Chriſten, weil ſie aller Orten mit dem Brode und Weine des Abendmahles die allein reinen und Gotte wohlgefälligen Opfer darbringen [1]. Unter dieſen Umſtänden werden auch ſie allein mit Gottes Volke, mit Abraham, Iſaak und Jakob, mit allen Propheten und den andern Gerechten ſich freuen, durch Chriſtum auferweckt werden und das heilige Land zu ewigem Beſitze empfangen, indeß ihr, die ihr in eurem Unglauben verharrt, dem Wurme und dem unauslöſchlichen Feuer verfallt [2].

Aus der Tiefe eines glaubensſtarken Gemüthes iſt dieſe Beſtreitung geboren; lebendige Begeiſterung für wahre Sittlichkeit und Frömmigkeit liegt ihr zu Grunde. Auch muß ſie zum Theile treffend und ſachgemäß genannt werden. Treffend iſt in ihr die Grundloſigkeit des jüdiſchen Vertrauens auf äußerliche Prärogativen, treffend das Ungenügende der bloßen Legalität nachgewieſen; einleuchtend iſt auch die Nothwendigkeit des Anſchluſſes an die Chriſtengemeinde gezeigt. Aber freilich einſeitig war es, daß Juſtin die Schriftauslegung der Juden wegen ihres Gegenſatzes zur meſſianiſchen Deutung des A. T. durchaus verdammte; ungerecht und lieblos war es, daß er die Juden ohne Ausnahme der Mikrologie beſchuldigte und als leere, ſcheinheilige Geſetzesmenſchen darſtellte; völlig aus der Luft gegriffen war es, daß er ſie der Verfälſchung der heiligen Schriften bezüchtigte. Niemand wird dieſen Ungeſtüm der Polemik billigen, doch aus der feindſeligen Stellung, welche die Juden zur Zeit Juſtin's gegen die Chriſten einnahmen, läßt er ſich erklären. Viele Juden machten es ſich zum angelegentlichen Geſchäfte, die Chriſten mit Wort und That zu verfolgen; wer mag es unnatürlich finden, wenn auch ein chriſtliches Gemüth von der Lebhaftigkeit Juſtin's der Billigkeit gegen ſeine Gegner einmal auf Augenblicke vergaß? Ohnehin mochte an jenem Ungeſtüme der

---

1) Dial. c. Tr. c. 116. p. 209. (p. 344. C.).

2) Dial. c. Tr. c. 26. p. 124. (p. 243. B. C.) — c. 44. p. 140. (p. 263. B.) — c. 45. p. 141. (p. 264. A.) — c. 119. p. 212. (p. 347. D.) — c. 130. p. 223. (p. 359. C. D.) — c. 140. p. 231. (p. 369. D.).

Wunsch sein gutes Theil haben, den Heiden die Verschiedenheit der Christen von den aufrührerischen Juden recht anschaulich zu machen, um nicht den politischen Argwohn, welchen die römischen Machthaber gegen die Juden hegten, je mehr und mehr auch auf die Christen ausgedehnt werden zu lassen. War ja doch Rechtfertigung und Empfehlung des Christenthums bei den Heiden Hauptziel der apologetischen Bestrebungen Justin's.

Zweites Kapitel.

Beweisführung für das Christenthum gegenüber dem Heidenthume.

Ein neues Feld der apologetischen Thätigkeit that sich vor Justin auf, indem er den Heiden gegenübertrat. Freilich wurden die Christen eben so wohl von den Heiden, als von den Juden Apostaten genannt; aber die Rechtmäßigkeit dieser Apostasie mußte auf ganz anderm Grunde erwiesen werden, als die des Austrittes aus dem Judenthume. Freilich eiferte eben so auf Seite der Heiden als der Juden neben der nüchternen Verständigkeit ein blinder Fanatismus gegen die christliche Lehre und Sitte, freilich fügte man auf beiden Seiten zu der Schärfe des Geistes die Schärfe des Schwertes; aber die Juden waren selbst nur eine geduldete Parthei, die Heiden die Herren der Welt, der jüdische Haß konnte sich für gewöhnlich nur in Drohungen und Schmähungen ergehn, die Erbitterung der Heiden streute nicht selten eine Blutsaat. Freilich gebrach es auch dem Judenthume nicht an gewandten und tüchtigen Vertheidigern; aber diese erreichten selten oder niemals die Schärfe der Dialektik, mit welcher der philosophisch gebildete Heide den väterlichen Glauben, auch wenn er ihn für seine Person keineswegs theilte, gegen die Angriffe und Ansprüche des Christenthums zu schützen verstand. Ohne es darum an Entschiedenheit und Bestimmtheit, ja mitunter an Bitterkeit fehlen zu lassen, spricht doch Justin gegen die Heiden viel milder als gegen die Juden; ohne

der christlichen Wahrheit etwas zu vergeben, sucht er doch in Lehre und Geschichte allerlei Anschließungspunkte zwischen dem Christenthume und dem Heidenthume; ohne das Bewußtsein der Gerechtigkeit seiner Sache zu verläugnen und zu unwürdiger Schmeichelei herabzusinken, läßt er doch nicht undeutlich merken, daß ihm an einer freundlichen Verständigung mit den gegnerischen Gewalthabern etwas liege. Der Weg, auf welchem Justin die Apologie des Christenthums gegen das Heidenthum versuchte, war derselbe, welchen er im Gegensatze zu dem Judenthume einschlug, der der Abwehr und des Angriffes; er suchte den Feind zunächst von dem in Anspruch genommenen christlichen Gebiete zu vertreiben und darauf in seinem eigenen Lager anzugreifen.

Erster Artikel.

Widerlegung der heidnischen Einwürfe.

Justin entwickelt und beleuchtet die Einwürfe der Heiden gegen das Christenthum, natürlich so weit dieselben damals erhoben und ihm bekannt geworden waren, nicht selbstständig, sondern nur bei Gelegenheit und im Verlaufe des Nachweises von der Ungerechtigkeit der Christenverfolgungen. Es ist unthunlich, bei ihrer Darstellung denselben Gang einzuhalten, weil sonst auf logische Ordnung und sachliche Anschaulichkeit verzichtet werden müßte. Wir stellen die fraglichen Einwürfe und ihre Widerlegung vielmehr in der Ordnung dar, welche die Natur der Sache erfordert. Eine doppelte Reihe von Beschuldigungen tritt in den Schriften Justin's hervor, die eine, welche das Christenthum als Lehre und Heilsanstalt angreift, die andere, welche es in seinen Bekennern befehdet. Wir unterscheiden somit zwischen den Anklagen, welche die Heiden gegen das Christenthum, und denen, welche sie gegen die Christen erhoben.

I. Die Vorwürfe, welche den Christen als solchen gemacht wurden, betrafen theils die Gesinnung und das Leben, theils die Schicksale derselben.

1. Unter den Vorwürfen, welche die Gesinnung und Denkweise der Christen in Anspruch nahmen, steht der Bedeutung nach die Anklage des Atheismus oben an[1]. Schon zur Zeit Domitian's wurde dieselbe erhoben[2], und sie kehrt bei allen Apologeten der nächstfolgenden Jahrhunderte wieder[3]. Am geläufigsten war sie dem gemeinen Volke; die Gebildetern legten, ohne sie ganz zu verschmähn, nur einen verhältnißmäßig geringern Werth auf sie; in den Schriften Justin's bedient sich ihrer der Philosoph Crescens[4]. Der Sinn dieser Beschuldigung war nicht zu allen Zeiten derselbe[5]. Anfänglich, als man die Christen alle Theilnahme an dem öffentlichen Kultus ablehnen sah, ohne daß sie doch selbst ein sichtbares Zeichen und Denkmal ihrer Gottesverehrung aufstellten, ohne daß sie eigene Tempel, eigene Altäre errichteten, wurde der Vorwurf des Atheismus und zwar hauptsächlich vom Volke in ganzer Schärfe erhoben und die Christen wurden für Menschen angesehn, welche sich zu dem Göttli-

---

1) Vgl. Korthölt de calumniis paganorum in veteres christianos sparsis p. 57. sqq. — Gibbon Geschichte der Abnahme und des Falls des römischen Reiches II. S. 456. ff. — Tzschirner Geschichte der Apologetik I. S. 208. ff. 325. ff. Fall des Heidenthumes I. S. 228. f. 237., vorzüglich Lange expositio argumentorum, quibus patres apologetici religionem christ. a culpa atheismi ei objecta defenderunt in Illgen's historisch-theologischen Abhandlungen (Leipz. 1819.) II. S. 127. ff.

2) Dio-Cass. hist. rom. 67, 14. Vgl. zu dieser Stelle Gibbon a. O. II. S. 488, Meyer Vertheidigung und Erläuterung der Geschichte Jesu und der Apostel allein aus griechischen und römischen Profanscribenten (Hannover 1805.) S. 526. und Baur die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde: Tübinger Zeitschrift f. Theologie J. 1831. H. 4. S. 200.

3) Am ausführlichsten und glücklichsten behandelt und widerlegt diese Anklage Athenag. legat. p. Christ. c. 4. sqq. p. 282. sqq. (p. 5. sqq.) Vgl. außerdem Clem. strom. 7, 1, 4. T. III. p. 208. sq. — Tertull. apolog. c. 10. sqq. T. V. p. 23. sqq. — Arnob. adv. gent. 1, 28. sqq. T. I. p. 18. sqq.

4) Apol. 2, 3. p. 90. (p. 47. A.).

5) Eisenlohr argumenta ab apologetis saeculi secundi etc. T. II. p. 124. sq.

chen rein negativ verhielten. Später, als wenigſtens die Einſichtsvolleren nicht mehr verkennen konnten, daß die Chriſten keineswegs allen Zuſammenhang mit dem Ueberſinnlichen zerriſſen, vielmehr wirkliche Gegenſtände religiöſer Verehrung und Anbetung hätten, erhielt die Anſchuldigung des Atheismus eine Beſchränkung und die Chriſten wurden Atheiſten genannt, ſofern ſie ſich der herkömmlichen und ſtaatsgeſetzlichen Verehrung der vaterländiſchen Götter entzögen. Juſtin nimmt in ſeiner Vertheidigung der Chriſten auf beide Faſſungen der Anklage Bezug und zeigt, daß die Chriſten in dem einen, wie dem andern Sinne nur mit dem größeſten Unrechte Gotteslängner genannt würden. Dem Verdachte, daß die Chriſten gar keinen religiöſen Glauben und Kultus hätten, begegnet er durch die Bemerkung, daß dieſes Vorurtheil nur eine Erfindung der Dämonen ſei. Dieſe Weſen, ſagt er, haben, weil ſie von den Chriſten, die ihren wahren Urſprung und Charakter kennen und ſie auch ohne Scheu als ſchlechte und tugendhaften Menſchen tief untergeordnete Weſen darſtellen, die endliche Beſeitigung deß ganzen Opferkultus, deſſen ſie ſich nach ihrem Bedürfniſſe und vermöge ihrer Ränke von den leichtgläubigen Götzendienern bisher zu erfreuen gehabt haben, fürchten, die Dämonen haben die Chriſten hinterliſtiger und fälſchlicher Weiſe in den Ruf des Atheismus gebracht. Gleicher Weiſe ſind ſie mit dem Sokrates, ihrem erſten bedeutenden Widerſacher unter den Griechen, verfahren. Weil dieſer auf Grund einer vernünftigen Forſchung und unterſtützt durch die Offenbarungen des Logos ihr wahres Weſen zur allgemeinen Kenntniß bringen und ſeine Mitbürger von ihrem Dienſte abziehn wollte, ließen ſie ihn durch ſchlechte Menſchen als einen ruchloſen Atheiſten, welcher neue Götter aufbringen wolle, zum Tode führen [1]). In Rückſicht auf ſie laſ-

[1]) Apol. 1, 5. p. 46. (p. 55. E. 56. A.). Damit iſt zu verbinden apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. C. D.): *οἱ προγεγραμμένοι τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον λόγῳ πειρασθέντες τὰ πράγματα θεωρῆσαι καὶ ἐλέγξαι, ὡς ἀσεβεῖς καὶ περίεργοι εἰς δικαστήρια ἤχθησαν. Ὁ πάντων δὲ αὐτῶν εὐτονώτερος πρὸς τοῦτο γενόμενος Σωκράτης τὰ αὐτὰ ἡμῖν ἐνεκλήθη. Καὶ γὰρ ἔφασαν αὐτὸν καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν καί, οὓς ἡ πόλις νομίζει θεούς, μὴ ἡγεῖσθαι αὐτόν· ὁ δὲ δαί-*

sen sich die Christen den Namen der Atheisten allerdings gern gefallen; denn ihnen versagen sie wirklich alle göttliche Ehre [1]. Deshalb sind sie aber keineswegs im wahren Sinne des Wortes Atheisten; denn sie verehren den allein wahren Gott, den über alle Berührung mit dem Bösen erhabenen Vater der Gerechtigkeit und Züchtigkeit und aller übrigen Tugenden, und den Sohn, welcher von ihm ausgegangen ist . . ., und das Heer der andern ihm treu nachfolgenden und verwandten guten Engel und den prophetischen Geist, indem sie ihnen Opfer der Lippen und der Wahrheit bringen [2]. An einer andern Stelle bekennt Justin [3]: „wir sind keineswegs Atheisten, denn wir verehren den Werkmeister dieses Alls . . ., indem wir ihn durch Gebet und Danksagung für Alles, was wir genießen, nach Vermögen verherrlichen, belehrt und überzeugt, daß nur derjenige Gott würdig ehre, welcher das zur Nahrung Geschaffene nicht unnützer Weise im Feuer verschwendet, sondern für sich und die Bedürftigen verwendet und mit dankbarer Gesinnung dem Schöpfer vernünftige Aufzüge hält und Lobgesänge bringt für die Geburt, für Alles, was zur Gesundheit dient, für die Beschaffenheit der Elemente und für den Wechsel der Jahreszeiten. Auch flehn wir um die Mittheilnahme an dem künftigen unvergänglichen Leben auf Grund des Glaubens, welchen wir bekennen. Nächst Gott stellen und ehren wir auf vernünftige Weise den, welcher dazu geboren ist, uns dieses zu lehren, Jesum Christum, den unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, den Sohn

---

μονας μὲν τοὺς φαύλους καὶ τοὺς πράξαντας, ἃ ἔφασαν οἱ ποιηταί, ἐκβαλὼν τῆς πολιτείας, καὶ Ὅμηρον καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς παραιτεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους ἐδίδαξε· πρὸς θεοῦ δὲ τοῦ ἀγνώστου αὐτοῖς διὰ λόγου ζητήσεως ἐπίγνωσιν προὐτρέπετο.

[1]) Apol. 1, 5. sq. p. 47. (p. 56. B.): τοὺς ταῦτα πράξαντας δαίμονας οὐ μόνον μὴ ὀρθοὺς εἶναι φαμέν, ἀλλὰ κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας, οἳ οὐδὲ τοῖς ἀρετὴν ποθοῦσιν ἀνθρώποις τὰς πράξεις ὁμοίας ἔχουσι. Ἐνθένδε καὶ ἄθεοι κεκλήμεθα καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου ..... θεοῦ.

[2]) Apol. 1, 6. p. 47. (p. 56. C.). Vgl. Athenag. legat. pro Christ. c. 10. p. 286. sq. (p. 10. B—D. 11. A.).

[3]) Apol. 1, 13. p. 50. sq. (p. 60. C—E.).

ſind Züchtigkeit, Gerechtigkeit und Menſchenliebe [1]. Ueberdieß ſind die Götterbilder Nichts weniger, als Repräſentanten der Gottheit oder Symbole des Göttlichen. An ſich ſeelenloſe und todte Maſſen, tragen ſie wohl die Namen und Geſtalten der Dämonen, aber nicht das Bild Gottes [2]. Urſprünglich roher Stoff, werden ſie erſt durch Künſtlerhand verarbeitet, geglättet und geſchnitten, gegoſſen und gehämmert; nicht ſelten werden ſogar Gefäße von gemeinem Gebrauche durch Veränderung der Form in Götterbilder verwandelt [3]. Ihre Bildner ſind häufig allen Ausſchweifungen und Laſtern ergeben und entehren, um das Widerſinnige der Anbetung ſolcher von ihren unreinen Händen verfertigten Werke recht anſchaulich zu machen, die mitarbeitenden Sklavinnen [4]. Ja nach ihrer Vollendung vermögen ſich die Bilder in den Heiligthümern, in welchen ſie aufgeſtellt ſind, nicht einmal ſelber zu ſchützen, ſondern bedürfen bezahlter Hüter, um nicht geſtohlen zu werden [5]. Nicht die Weigerung

---

Vgl. Tertull. ad Scapul. c. 2. T. III. p. 158. — apol. c. 24. T. V. p. 55.

[1]) Apol. 1, 10. p. 48. (p. 58. A. B.) — 1, 13. p. 50. (p. 60. C.). Vgl. Athenag. legat. pro Christ. c. 13. p. 289. (p. 13. B.) — Minuc. Fel. Octav. c. 32. p. 122. sq. — Tertull. ad Scapul. c. 2. p. 159.: itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit deus, pura prece. Non enim eget deus, conditor universitatis, odoris aut sanguinis alicujus. Haec enim daemoniorum pabula sunt. — Arnob. adv. gent. 6, 2. T. I. p. 202.

[2]) Apol. 1, 9. p. 48. (p. 57. C.) — Athenag. legat. pro Christ. c. 26. p. 304. (p. 29. B. C.) — Clem. protrept. 4, 51. T. I. p. 44.

[3]) Apol. 1, 9. p. 48. (p. 57. D.) — Clem. homil. 10, 8. T. I. p. 687.: *πῶς θεοί εἰσιν κλεπτόμενοι, χωνευόμενοι, σταθμιζόμενοι, φρουρούμενοι*; — recognitt. 5, 15. p. 544. — Clem. strom. 7, 5, 28. T. III. p. 225.: *οὐκέτ' οὖν ἱερὰ καὶ θεῖα τῆς τέχνης τὰ ἔργα.* — Arnob. adv. gent. 6, 14. T. I. p. 213.

[4]) Apol. 1, 9. p. 48. (p. 57. E. 58. A.). — Origen. c. Cels. 1, 5. T. I. p. 323.: *μὴ εὔλογόν ἐστι, τὰ ὑπὸ φαυλοτάτων δημιουργῶν καὶ μοχθηρῶν τὸ ἦθος εἰργασμένα εἶναι θεούς, πολλάκις καὶ ὑπὸ ἀδίκων ἀνθρώπων κατασκευασθέντα.*

[5]) Apol. 1, 9. p. 48. (p. 58. A.) — Clem. homil. 10, 8 T. I. p. 687. — 10, 22 p. 690.: *εἰ ὄντως ἔμπνοα ἦν τὰ σεβάσματα*

alſo, ſondern die Bereitwilligkeit, ſolchen Gebilden göttliche Ehre zu erweiſen, iſt unvernünftig und gottlos; die Chriſten ſind Nichts weniger als Atheiſten, darum daß ſie ſich der Anbetung dieſer todten Gebilde entziehn.

Nächſt dem Atheismus gaben die Heiden den Chriſten thyeſteiſche Mahle und ödipodiſche Unzucht Schuld. Juſtin handelt von dieſen Verbrechen nicht nur in den beiden Apologieen, ſondern auch in dem Dialoge mit Tryphon, jedoch ohne ſie unter dieſem Titel zu kennen und ohne ihren Inhalt genauer aus einander zu ſetzen [1]. Ausführlich thut Letzteres der Heide Cäcilius bei Minucius Felix [2]. Er erzählt, Jedem, welcher in den Chriſtenbund trete, werde ein mit Mehl überdecktes Kind dargereicht. Der Mord dieſes Kindes, welches der Aufzunehmende auf das Geheiß der Andern tödte, ohne zu wiſſen, was er thue, ſei ſein Weiheakt. Sogleich nach vollendeter That ſchlürfe die ganze Verſammlung mit gieriger Haſt das Blut des getödteten Kindes und zerſtückele die Glieder deſſelben, um durch das Bewußtſein des gemeinſamen Verbrechens ſich inniger zu verbinden und gegenſeitige Verſchwiegenheit zu verbürgen. Sei der Tag gekommen, an welchem die Chriſten ihre gewöhnlichen Zuſammenkünfte hielten, ſo werde die unnatürlichſte Wolluſt geübt. Ein Hund, welcher an dem Leuchter angebunden und durch vorgeworfene Biſſen zu haſtigen Sprüngen gereizt werde, löſche, nachdem die Verſammlung an einer gut

---

ὑμῶν, ... τοὺς αὐτοῖς ἐπιβουλεῦσαι θέλοντας καὶ πλέκτοντας ἀπεωθεῖτο ἄν· ... νῦν δὲ τούτων οὐδὲν ποιοῦσιν· ἀλλ' ὡς κατάδικοι, καὶ μᾶλιστα οἱ τιμιώτεροι αὐτῶν, φρουροῦνται. — Tertull. apol. c. 29. T. V. p. 61. — Cyprian. ad Demetrian. c. 14. T. II. p. 218.

[1]) Er ſagt bloß andeutungsweiſe: dial. c. Tr. c. 10. p. 111. (p. 227. B.): μὴ καὶ ὑμεῖς πεπιστεύκατε περὶ ἡμῶν, ὅτι δὴ ἐσθίομεν ἀνθρώπους καί, μετὰ τὴν εἰλαπίνην ἀποσβεννύντες τοὺς λύχνους, ἀθέσμοις μίξεσιν ἐγκυλιόμεθα; vgl. apol. 1, 26. p. 59. (p. 70. B.) — 2, 12. p. 96. (p. 50. B.). Die Bezeichnung δεῖπνα Θυέστεια und μίξεις Οἰδιποδείους wird bei Athenagoras (legat. pro Christ. c. 3. p. 282. [p. 4. C.]) und in dem Briefe der Gemeinde von Lyon u. Vienne bei Euseb. h. e. 5, 1. T. II. p. 11. gefunden.

[2]) Octav. c. 9. p. 29. sq. — c. 30. sq. p. 113. sqq.

beſetzten Tafel ihre unreine Luſt entzündet habe, die Lichter aus. Auf dieſes Zeichen vermiſchten ſich alle Verſammelten, wie es der Zufall füge, in blutſchänderiſcher Umarmung; Brüder entehrten die Schweſtern, Eltern die Kinder. Veranlaſſung zur Entſtehung dieſer unnatürlichen Sagen gaben ohne Zweifel die geheimnißvollen nächtlichen Verſammlungen und Liebesmahle der Chriſten [1]), mißverſtandene Aeußerungen von einem Genuſſe des Leibes und Blutes Chriſti bei der Feier des heiligen Abendmahles [2]), endlich die irrige Deutung des Bruder- und Schweſternamens, welchen die Chriſten unter einander führten [3]). Angelegentlich beſchäftigt ſich Juſtin mit der Widerlegung dieſer Sagen. Alle Verbrechen, entgegnet er den Heiden als den hauptſächlichſten Verbreitern derſelben, alle Laſter, deren ihr uns bezüchtigt, ſind Nichts als leere Gerüchte, Ausgeburten der Leidenſchaft und des Haſſes, immer wiederholt und noch niemals bewieſen [4]). Nachdem ihr ſie von den Dämonen, ihren eigentlichen Urhebern, empfangen habt, ſeid ihr eifrigſt bemüht geweſen, ſie zur allgemeinen Kunde zu bringen, weil ihr euch freutet, Genoſſen der eigenen Schuld zu finden. Denn was wir nach der Sage unter dem Schleier der Verborgenheit verüben ſollen, das thut ihr öffentlich [5]). Wie von

---

[1]) Minuc. Fel. Octav. c. 10. p. 30.

[2]) Tertull. ad uxor. 2, 4. T. III. p. 73.: quis ad convivium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspicione dimittit? Vgl. dazu Auguſti Handbuch der chriſtl. Archäologie (Leipz. 1836.) II. S. 568. ff. Anders urtheilt Marheinecke sanctorum patrum de praesentia Christi in coena domini sententia triplex (Heidelb. 1811.) p. 11.

[3]) Minuc. Fel. Octav. c. 9. p. 27. Die Ausdrücke „Bruder und Schweſter" waren in dem erotiſchen Sprachgebrauche der ſpätern Römer zu ſtehenden euphemiſtiſchen Bezeichnungen unzüchtigen Geſchlechtsumganges geworden. Zahlreiche Belege ſ. bei Kortholt de calumniis paganorum in vet. christ. sparsis p. 168. sqq. und de vita et moribus Christianis primaevis per gentilium malitiam affictis p. 137. sq.

[4]) Apol. 1, 3. p. 45. (p. 54. A.) — Minuc. Fel. Octav. c. 28. p. 104.

[5]) Apol. 1, 10. p. 49. (p. 58. D.) — 1, 27. p. 60. (p. 71. A.)

den Alten erzählt wird, daß ſie Heerden von Rindern oder Ziegen oder Schafen oder weidenden Pferden gefüttert haben, ſo unterhaltet ihr jetzt allerwärts ganze Heerden von Knaben und Mädchen und Mannweibern und Luſtdienern zum ausſchließlichen Dienſte der Wolluſt in beſondern Häuſern [1]. Der Staat erhebt von dieſen Schmachſtätten förmliche Zölle und Steuern, und ſanktionirt ſie auf dieſe Weiſe, ſtatt ſie zu zerſtören [2]. Nicht ſelten geſchieht es, daß ſich hier Eltern und Kinder, Bruder und Schweſter unwiſſend vermiſchen [3]; ja Eltern führen ſogar ihre Kinder, Männer ihre Frauen hierher, um ſie preis zu geben; Manche laſſen ſich zum Behufe der Cinädie ſogar öffentlich verſchneiden. Wollt ihr euch an einem einzelnen Falle zum Bewußtſein bringen, bis zu welcher Tiefe ſittlicher Verdorbenheit und Charakterloſigkeit ihr, die ihr unſere Sitten ſo ſtreng richtet, ſelber herabgeſunken ſeid, ſo gedenkt nur des Antinous. Ungeachtet es euch Allen bekannt war, daß derſelbe dem Kaiſer Hadrian zum Werkzeuge knabenſchänderiſcher Wolluſt gedient habe, weigerte ſich doch aus feiger Furcht Keiner von euch, ihn nach ſeinem Tode, wie der Kaiſer es wollte, als einen Gott zu verehren [4]. Fürwahr! im Angeſichte ſolcher

— 2, 12. p. 96. (p. 50. C.) — Athenag. leg. pro Christ. c. 34. p. 311. (p. 37. D.).

[1] Dieſelben Klagen werden bei Tatian orat. c. Graec. c. 28. p. 267. (p. 165. A.), Athenag. legat. pro Christ. c. 34. p. 311. (p. 37. C.) und Clem. paedag. 3, 4. T. I. p. 296. vernommen.

[2] Apol. 1, 27. p. 60. (p. 70. D.). Caligula war der Erſte, welcher dieſe Abgaben einführte (Sueton. vit. Calig. c. 40.). Alexander Severus gab ihnen eine veränderte Beſtimmung (Ael. Lamprid. vit. Alexandr. Sever. c. 24.). Erſt Juſtinian hob ſie auf.

[3] Apol. 1, 27. p. 60. (p. 70. E.) — Tertull. apol. c. 9. T. V. p. 23. ad nat. 1, 16. p. 125. — Lactant. institutt. divin. 6, 20.

[4] Das unzüchtige Verhältniß des Kaiſers Hadrian zu Antinous und die Apotheoſe des Letztern behauptete im Alterthume unter Heiden und Chriſten eine traurige Berühmtheit. In der Darſtellung dieſer beiden Punkte gehn die Nachrichten zwar theilweiſe aus einander, aber in der Hauptſache ſind ſie alle einig. Vgl. Spartian. vit. Hadrian. c. 14. — Dio-Cass. hist. rom. 69, 11. — Justin. apol. 1, 29.

Thatſachen möchte Einer der Alten wiederkommen, auf einen hohen Rednerſtuhl ſteigen und euch mit tragiſcher Stimme zurufen: „ſchämt euch, ſchämt euch, auf Unſchuldige zu wälzen, was ihr offen thut, und was euch und euren Göttern zugehört, denen in Rechnung zu bringen, welche nicht den mindeſten Theil daran haben. Aendert euch! beſſert euch!“ Das kann euch nicht zur Rechtfertigung dienen, daß hier und da Sklaven und Weiber und Kinder gegen uns ausgeſagt und uns der wirklichen Verübung der uns angedichteten Verbrechen beſchuldigt haben. Denn dieſe Ausſage iſt nur ein erzwungenes Geſtändniß. Durch Hinrichtungen, welche die Dämonen auf Grund der bekannten verläumderiſchen Gerüchte an Chriſten vollziehn ließen, geſchreckt und durch die furchtbare Folter überwältigt, haben jene unfreiwilligen Ankläger ausgeſagt, was ihnen in den Mund gelegt wurde [1]). Auch das beweiſt unſere Schuld nicht, daß Einige aus unſerer Zahl, wie ihr behauptet, über der Verübung von Verbrechen ertappt und ergriffen worden ſind. Freilich iſt es wahr, daß ſich unter den Chriſten neben denen, welche

---

p. 61. (p. 72. A.) — Tatian. orat. c. Gr. c. 10. p. 252. (p. 149. D.) — Hegesipp. bei Euseb. h. e. 4, 8. T. I. p. 309. sq. und Hieronym. de vir. illustr. c. 22. T. I. p. 178. — Theophil. ad Autol. 3, 8. p. 386. (p. 122. C.) — Clem. protrept. 4, 49. T. I. p. 42. sq. — Tertull. apol. c. 13. T. V. p. 30. — Origen. c. Cels. 3, 36. T. I. p. 470. 8, 9. p. 749. — Prudent. adv. Symmach. 2, 271. sqq. — Hieronym. comment. in Jes. 2, 6. T. V. p. 13. Dazu van Dale de oraculis veterum ethnicorum (Ed. 2. Amstel. 1700.) p. 382. sqq. und Pertſch Verſuch einer Kirchenhiſtorie (Lpz. 1737.) II. S. 477. f.

[1]) Apol. 2, 12. p. 96. (p. 50. B.C.) Auch während der Verfolgung zu Lyon und Vienne ſuchte man den Sklaven der Chriſten vermittelſt der Folter Geſtändniſſe über die vorausgeſetzten geheimen Verbrechen ihrer Herren abzupreſſen, und auch hier wurde dieſe Abſicht zum Theile erreicht (Euseb. h. e. 5, 1. T. II. p. 11.). Dagegen verſichert Athenagoras (leg. p. Christ. c. 35. p. 312. [p. 38. B.]): *κἂν μέν τις αὐτοὺς ἔρηται, εἰ ἑωράκασιν ἃ λέγουσιν, οὐδεὶς οὕτως ἀπηρυθριασμένος, ὡς εἰπεῖν ἰδεῖν. Καί τοι καὶ δοῦλοί εἰσιν ἡμῖν, τοῖς μὲν καὶ πλείους, τοῖς δὲ ἐλάττους· οὓς οὐκ ἔστι λαθεῖν· ἀλλὰ καὶ τούτων οὐδεὶς καθ' ἡμῶν τὰ τηλικαῦτα οὐδὲ κατεψεύσατο.* — c. 2. p. 281. (p. 3. A.).

nach dem Vorbilde ihres Meiſters leben, auch ſolche finden, welche die Lehre deſſelben nur mit der Zunge bekennen [1]). Aber auch unter euren Philoſophen iſt ja Einheit der Denkart und Lebensweiſe keineswegs überall anzutreffen; Manche tragen den Namen und Mantel der Philoſophen, ohne es in Wahrheit zu ſein, ja Manche ſind offenbare Gotteslängner. Was der Einzelne verbrochen hat, darf nicht der Geſammtheit zur Laſt gelegt werden [2]). Wolltet ihr nur der Stimme der Vernunft Gehör geben und euch nicht dem Zuge der Leidenſchaft überlaſſen, ſo würdet ihr euch ſehr leicht von unſerer Unſchuld überzeugen können. Warum doch ſollten wir läugnen, wenn wir gethan hätten, was uns Schuld gegeben wird? Könnten wir doch unſere Ausſchweifungen für Symbole verborgener Ideen, für Myſterien ausgeben, wie ihr es thut [3])! Könnten wir doch unſere Unthaten den Thaten eurer Götter zur Seite ſtellen, wie dieſelben Dichtkunſt und Bühne ſchildern, und mit dem Vorgange der Himmliſchen beſchönigen, was menſchliche Geſetze als Frevel verpönen [4])! Mit den Myſterien des Kronos könnten wir unſern Kindesmord [5]), mit dem Gladiatorenblute, welches dem

---

[1]) Apol. 1, 16. p. 53. (p. 63. E.).

[2]) Apol. 1, 4. p. 46. (p. 55. B. C.) — 1, 7. p. 47. (p. 56. C. D.).

[3]) Apol. 1, 27. p. 60. (p. 70. E.) — 2, 12. p. 97. (p. 50. C.): *τίνος χάριν οὐχὶ καὶ ταῦτα δημοσίᾳ ὁμολογοῦμεν ἀγαθά, καὶ φιλοσοφίαν θείαν αὐτὰ ἀπεδείκνυμεν;* — Athenag. leg. p. Christ. c. 34. p. 311. (p. 37. D.).

[4]) Apol. 2, 12. p. 97. (p. 50. D. E.) — Clem. homil. 4, 12. T. I. p. 652. 4, 17. p. 654. — Lactant. institutt. divin. 5, 10. Wie geneigt die Heiden waren, nach dem Kanon, daß es rühmlich ſei den Göttern nachzuahmen, ihre Ausſchweifungen und Verbrechen mit der Sittenloſigkeit der Götter, wie ſie in der Mythologie dargeſtellt wurde, zu entſchuldigen, zeigen an einigen Beiſpielen Tholuck über das Weſen und den ſittlichen Einfluß des Heidenthums in Neander's Denkwürdigkeiten u. ſ. w. I. S. 180. f. und Tzſchirner Fall des Heidenthums I. S. 26.

[5]) Unter allen alten heidniſchen Kulten, bei welchen Menſchenopfer gebräuchlich waren, iſt der des Kronos der berüchtigtſte. Die Phönicier und noch mehr die Karthager beſaßen eine wahre Wuth, ihrem Saturn Kinder zu ſchlachten. Selbſt als die Menſchenopfer im

Standbilde des Jupiter Latiaris bei der Feier seines Festes geopfert wird, unsern Genuß von Menschenblut [1], mit den geschlechtlichen Ausschweifungen des Jupiter und der übrigen Götter, wie Epikur und die Dichter sie beschreiben, unsere zucht- und schrankenlose Männer- und Frauenliebe rechtfertigen. So läßt sich schon aus unserm beharrlichen und unbedingten Läugnen der uns angedichteten Vergehen auf unsere Unschuld schlie-

römischen Reiche staatsgesetzlich verboten waren, selbst als der Prokonsul Tiberius die Priester des Saturn im Angesichte ihres Tempels hatte kreuzigen lassen, setzten die Afrikaner die scheußlichen Opfer im Geheimen fort. Noch zur Zeit Tertullian's fanden sie statt. Vgl. über die Menschenopfer im Allgemeinen und den Kultus Saturn's im Besondern: Minuc. Fel. Octav. c. 30. p. 114. sqq. — Clem. protrept. 3, 42. T. I. p. 36. — Tertull. apol. c. 9. T. V. p. 19. sq., adv. gnost. c. 7. T. II. p. 284. — Lactant. institutt. divin. 1, 21. — Euseb. praep. evang. 4, 15. sqq. p. 154. sqq. de laud. Const. c. 13. p. 472. sqq. — Cyrill. adv. Julian. I. 4. T. VI. p. 128. sq. — Meiners allgemeine kritische Geschichte der Religionen (Hannover 1807.) II. S. 68. 79. ff. — Creuzer Symbolik u. Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen (2 Aufl. Lpz. u. Darmst. 1819—21.) I. S. 760. II. S. 270. 280. f. 550. IV. S. 346. — Tholuck über das Wesen und den sittlichen Einfluß des Heidenthums. I. S. 221. ff. — Scholl über die Opferideen der Alten, insbesondere der Juden: Klaiber's Studien der evangel. Geistlichkeit Wirtembergs I, 2. S. 176.

[1]) Justin nennt zwar den Jupiter Latiaris nicht namentlich, aber er deutet offenbar auf ihn, wenn er sagt: φάσκοντες ... τελεῖν ... τὰ ἴσα τῷ παρ' ὑμῖν πυρωμένῳ εἰδάλῳ, ᾧ οὐ μόνον ἀλόγων ζώων αἵματα προσραίνεται, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπεια, διὰ τοῦ παρ' ὑμῖν ἐπαγωγιστάτου καὶ εὐγενεστάτου ἀνδρὸς τὴν πρόσχυσιν τοῦ τῶν φονευθέντων αἵματος ποιούμενοι. Den Kirchenvätern ist diese blutige Verehrung des latiarischen Jupiter das gelaufigste und ärgerlichste Beispiel der Menschenopfer, weil sie noch zu ihrer Zeit mitten im Schoße des gebildeten Rom's fortdauerte; daher denn auch alle Apologeten der frühern Jahrhunderte, und zwar alle mit tiefer Entrüstung an sie erinnern. Unter den heidnischen Schriftstellern herrscht ein tiefes Stillschweigen über diesen Kultus. Porphyrius ist der Einzige, welcher ihn erwähnt (de abstinent. 2, 56. p. 203. sq. ed. Rhör). Wie wenig indeß durch dieses Stillschweigen das Faktum selbst zweifelhaft werde, hat Thirlbi (annotatt. in Justin. apol. 2. p. 128. sqq.) gezeigt. Vgl. außerdem Valesius annot. in Euseb. de laud. Constant. p. 284. und Tzschirner Fall des Heidenthums I. S. 44. f.

ßen. Denſelben Schluß begründet die Reinheit und Strenge unſerer Sittenlehre. Dieſe gebietet uns nicht bloß im Allgemeinen, unſere guten Werke vor den Menſchen leuchten zu laſſen [1]; dieſe gibt uns nicht nur nachdrücklich zu bedenken, daß nicht Alle, welche Herr, Herr ſagen, in das Himmelreich kommen werden, ſondern lediglich diejenigen, welche den Willen des himmliſchen Vaters thun; dieſe hält uns nicht allein die drohende Erklärung des Stifters vor: „es werden mir Viele ſagen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen gegeſſen und getrunken, haben wir nicht Wunder gethan? Dann werde ich ihnen ſagen: weichet von mir, ihr Uebelthäter! dann wird es Geheul und Klappern der Zähne geben, wann die Gerechten wie die Sonne leuchten, die Ungerechten aber in das ewige Feuer werden geſchickt werden“ [2]. Sondern unſere Sittenlehre verbietet auch im Beſondern ſchon das bloße begehrliche Anſchaun eines Weibes und ſtellt es unter den Begriff eines innern Ehebruches; ſie empfiehlt ſelbſt das Ausreißen des rechten Auges, wenn es lüſtern wird, und nennt es zuträglicher, einäugig in das Himmelreich einzugehn, als im Beſitze zweier Augen in das ewige Feuer geworfen zu werden; ſie bezeichnet ſogar die Verheirathung mit einer Geſchiedenen als Ehebruch und räth zu freiwilliger Eheloſigkeit um des Himmelreiches willen [3]. Unſere Sittenlehre ermuntert ferner zu uneigennütziger Liebe aller Menſchen, ja zu ſelbſtverläugnender Feindesliebe. Wird der Chriſt um etwas gebeten, ſoll er's geben; wird er um ein Darlehn erſucht, ſoll er's nicht verſagen; wird er auf den einen Backen geſchlagen, ſoll er den andern auch darreichen; wird ſein Leibrock oder ſein Mantel begehrt, ſoll er ihn fahren laſſen; wird ſeine Begleitſchaft auf Eine Meile gefordert, ſoll er zwei mitgehn; haßt man ihn, ſoll er lieben; flucht man ihm, ſoll er ſegnen; verfolgt man ihn, ſoll er für ſeine Verfolger be-

---

[1] Apol. 1, 16. p. 53. (p. 63. B.).

[2] Apol. 1, 16. p. 53. (p. 64. A. B.).

[3] Apol. 1, 15. p. 52. (p. 61. E. 62. A.) — Athenag. legat. pro Christ. c. 32. p. 309. (p. 36. B.) — Theophil. ad Autol. 3, 13. p. 388. (p. 125. D.).

ten. Auf den bloßen Zorn ſetzt unſere Lehre die Strafe des ewigen Feuers [1]. Wie nun ſollten wir, als Bekenner einer ſolchen Lehre, ſammt und ſonders Verbrechen begehn können, welche ſelbſt ihr verabſcheuenswerth findet [2]? Auch durch unſer Leben wird dieſer furchtbare Verdacht auf einleuchtende Weiſe widerlegt. Unſer Chriſtenverein zählt allerwärts viele bejahrte Mitglieder männlichen und weiblichen Geſchlechtes, welche, von Jugend auf dem chriſtlichen Bekenntniſſe zugethan, niemals geheirathet haben [3]; ja unter uns würde überhaupt Niemand heirathen, wenn es nicht der Kinderzeugung wegen geſchähe [4]. So heilig iſt uns die Keuſchheit, daß ſelbſt Einer unſerer Glaubensgenoſſen, ein junger Alexandriner, bei dem Statthalter von Egypten, Namens Felix, um Ermächtigung der alexandriniſchen Aerzte, ihn entmannen zu dürfen, nachgeſucht hat [5]. Auch was ihr für zuläſſig achtet, erlauben wir uns nicht. Keiner der Unſern ſetzt neugeborene Kinder aus. Jeder fürchtet, dadurch zum Mörder zu werden oder, geſetzt daß die Säuglinge erhalten würden, Veranlaſſung zu geben, daß die Findlinge zur Unzucht erzogen werden [6]. Wie alſo läßt ſich's den-

---

[1]) Apol. 1, 15. sq. p. 52. sq. (p. 62. C—E. 63. B.).

[2]) Apol. 1, 14. p. 52. (p. 61. D.) — Theophil. ad Autol. 3, 15. p. 389. (p. 126. D.): *σκόπει τοίνυν, εἰ οἱ τὰ τοιαῦτα μανθάνοντες δύνανται ἀδιαφόρως ζῆν καὶ συμφύρεσθαι ταῖς ἀθεμίτοις μίξεσιν, ἢ, τὸ ἀθεώτατον πάντων, σαρκῶν ἀνθρωπείων ἐφάπτεσθαι.* — Tertull. apol. c. 45. T. V. p. 83. sq. 86. — Arnob. adv. gent. 4, 36. T. I. p. 163.

[3]) Apol. 1, 15. p. 52. (p. 62. B.) — Athenag. legat. pro Christ. c. 33. p. 310. (p. 37. A.) — Minuc. Fel. Octav. c. 31. p. 120. — Origen. c. Cels. 1, 26. T. I. p. 345.

[4]) Apol. 1, 29. p. 61. (p. 71. D.): *τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐγαμοῦμεν, εἰ μὴ ἐπὶ παίδων ἀνατροφῇ.* — Athenag. leg. p. Christ. c. 33. p. 310. (p. 36. D. 37. A.): *γυναῖκα μὲν ἕκαστος ἡμῶν, ἣν ἠγάγετο κατὰ τοὺς ὑφ' ἡμῶν τεθειμένους νόμους, νομίζων, καὶ ταύτην μέχρι τοῦ παιδοποιήσασθαι.* — Tertull. apol. c. 9. T. V. p. 25.

[5]) Apol. 1, 29. p. 61. (p. 71. D. E.).

[6]) Apol. 1, 27. p. 60. (p. 70. C. D.) — 1, 29. p. 61. (p. 71. D.) — Epistol. ad Diognet. c. 5. p. 236. (p. 497. B.) — Athenag. leg. p. Christ. c. 35. p. 312. (p. 38. C. D.) — Tertull. apol. c. 9. p. 22. — Lactant. institutt. divin. 6, 20.

ken, daß wir, die wir es mit dem geſchlechtlichen Umgange und dem Menſchenleben ſo genau nehmen, an dem Blutvergießen unſchuldiger Kinder und an naturwidriger Wolluſt unſere Freude haben könnten? Auch die Freudigkeit und Entſchloſſenheit, mit welcher wir für unſern Glauben Gut und Blut einſetzen, iſt ein vollgültiger Zeuge für die Unbeſcholtenheit unſerer Sitten. Es bedarf in der Regel nur eines einzigen abläugnenden Wortes, um der Marter und dem Tode zu entgehn, welcher auf unſer Bekenntniß geſetzt iſt, und doch lieber ſterben wir, als daß wir lügen. Wie kann Jemand Verbrechen begehn, dergleichen uns zur Laſt gelegt werden, bei welchem die Furcht vor einer Lüge ſtärker iſt, als die Furcht vor dem Tode [1]? Wie kann ein Lüſtling und ein Menſchenfreſſer überhaupt dem Tode ruhig und gefaßt entgegengehn, welcher ihn ſeiner Genüſſe beraubt? Wird er nicht vielmehr auf alle Weiſe wünſchen und ſtreben, ewig auf der Erde zu ſein? Wird er nicht auf alle Weiſe dem menſchlichen Richter zu entgehn ſuchen, ſtatt ſich ihm freiwillig in die Hände zu liefern [2]?

Mit den Beſchuldigungen des Atheismus und ſittlichen Libertinismus verbanden die Heiden den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit der Chriſten [3], ja die beiden erſtern

---

[1]) Apol. 1, 8. p. 47. (p. 57. A.) — 1, 39. p. 67. (p. 78. B. C.).

[2]) Apol. 2, 12. p. 96. (p. 50. A. B.). Am Schluſſe der größern Apologie fügt Juſtin ſeiner Vertheidigung der Chriſten gegen den Vorwurf geheimer Unſittlichkeit noch eine kurze Schilderung des Zweckes und der Beſchaffenheit ihrer Zuſammenkünfte bei, um dem gegneriſchen Argwohne auch die letzte Wurzel abzuſchneiden, um auch durch dieſe Relation zu zeigen, daß nicht Sinnendienſt, ſondern Gottesdienſt der Grund und das Geheimniß ihrer Verſammlungen ſei. Er beginnt darum dieſe Relation mit den Worten: apol. 1, 61. p. 79. (p. 93. D.): *ὃν τρόπον ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ, ἐξηγησόμεθα· ὅπως μὴ τοῦτο παραλιπόντες δόξωμεν πονηρεύειν τι ἐν τῇ ἐξηγήσει.*

[3]) G. Kortholt de calumniis paganorum in veteres Christianos sparsis p. 173. sqq. de vita et moribus Christianis primaevis per gentilium malitiam affictis p. 78. sqq. 84. sqq. und Tzſchirner Geſchichte der Apologetik I. S. 218. ff. 330. ff. Fall des Heidenthums I. S. 231. ff. 246. ff.

ſchloſſen den letztern ſchon in ſich. Religion und Politik waren bei den Alten, insbeſondere bei den Römern, auf das engſte verflochten; die Anordnung und Beaufſichtigung des religiöſen Kultus galt als ein Zweig der allgemeinen Staatsgewalt; die Verehrung der öffentlich anerkannten Götter war Staatsgeſetz und Bürgerpflicht. Eine weſentliche Veränderung des beſtehenden Kultus ſchien darum auch die Grundveſten des Staates zu bedrohen und wankend zu machen [1]; ein Vergehn gegen die Religion ſchloß zugleich ein Vergehn gegen den Staat in ſich; die Weigerung, die religiöſen Ceremonieen in der herkömmlichen und geſetzlichen Weiſe zu beobachten, fiel unter den Begriff der Widerſetzlichkeit gegen die bürgerliche Ordnung; ein Rebell gegen die Götter war zugleich ein Rebell gegen den weltlichen Herrſcher. Auch die geheimen Unſittlichkeiten, deren die Chriſten für ſchuldig gehalten wurden, mußten den Machthabern das fernere Beſtehn der neuen Sekte als gefährlich erſcheinen laſſen. Denn gewiß konnten diejenigen keine guten Bürger ſein, welche den Genuß von Menſchenfleiſch zu ihren Myſterien rechneten; gewiß ließ ſich von denen wenig Gutes für den Staat erwarten, welche die heiligſten Bande der Natur gelöſt, welche mit frecher Ausgelaſſenheit die ehrwürdigſten Schranken der Zucht und Sittſamkeit niedergeriſſen hatten. Athenagoras hat ohne Zweifel Recht, wenn er den Erfindern und Verbreitern dieſer Anſchuldigungen die verſteckte Abſicht unterlegt, die Chriſten bei den Kaiſern auch politiſch zu verdächtigen [2]. Aber es kam noch vieles Andere dazu, um dem politiſchen Argwohne, welchen die Heiden gegen die Chriſten gefaßt hatten, einen gewiſſen Schein zu verleihen. Die Abſonderung dieſer Neuerer von dem Umgange mit den Heiden, ihre Zurück-

[1]) Dio-Cass. histor. roman. 52, 36.: *τοὺς ξενίζοντάς τι περὶ αὐτὸ (θεῖον) καὶ μίσει καὶ κόλαζε, μη μόνων τῶν θεῶν ἕνεκα, ὧν καταφρονήσας οὐδ' ἄλλου ἄν τινος προτιμήσειεν, ἀλλ' ὅτι καινά τινα δαιμόνια οἱ τοιοῦτοι ἀντεισφέροντες πολλοὺς ἀναπείθουσιν ἀλλοτριονομεῖν· κἀκ τούτου καὶ συνωμοσίαι καὶ συστάσεις ἑταιρεῖαί τε γίγνονται, ἅπερ ἥκιστα μοναρχίᾳ συμφέρει· μήτ' οὖν ἀθέῳ τινὶ μήτε γόητι συγχωρήσῃς εἶναι.*

[2]) Legat. pro Christ. c. 31. p. 308. (p. 35. A.).

gezogenheit von ſo vielen Geſchäften des bürgerlichen Lebens, ihr Verſtummen bei der öffentlichen Freude ließ nicht bloß auf eine unſtatthafte bürgerliche Indolenz, ſondern auch auf geheimen Menſchenhaß ſchließen. Nach Tacitus hatte ſchon die unter Nero eingeleitete Unterſuchung zu dem Reſultate geführt, daß die Chriſten Feinde des Menſchengeſchlechts ſeien [1]. Was konnte der Staat von ſolchen Menſchen hoffen? Die geheimen Zuſammenkünfte der Chriſten waren ein offener Ungehorſam gegen das Verbot der Verbrüderungen [2] oder ließen ſich wenigſtens als ſolchen betrachten. Denn ob auch das Geſetz Verſammlungen zu religiöſen Zwecken nicht durchaus unterſagte; wer leiſtete Bürgſchaft, daß die Vereinigung der Chriſten eben nur eine religiöſe war? Ja die Chriſten kamen (nothgedrungen) gar des Nachts zuſammen; nächtliche Zuſammenkünfte aber waren unbedingt verpönt, denn von jeher war die Nacht die Geburtsſtunde hochverrätheriſcher Verbindungen und Verſchwörungen geweſen. Wer mochte dem Verdachte wehren, daß auch die Chriſten mit gefährlichen politiſchen Plänen umgingen? Die Abneigung der Chriſten gegen die Uebernahme von Staatsämtern, die unbedingte Ablehnung jeder gerichtlichen Eidesleiſtung, die nicht ſelten beſtimmt ausgeſprochene Weigerung, das Schwert zur Vertheidigung des Vaterlandes zu ergreifen, ſchien die Befürchtung außer Zweifel zu ſetzen, daß der Staat in demſelben Grade ſeiner Auflöſung zueilen werde, als die Geſellſchaft der Chriſten an Ausdehnung gewinne. Celſus ſagt [3]: „wenn wir Alle euch nachahmen wollten, würde der Kaiſer ſehr bald allein und verlaſſen daſtehn und die Erde würde eine Beute der gottloſen und

---

[1] Annal. 15, 44. Vgl. Tertull. apol. c. 37. T. V. p. 71.: sed hostes maluistis vocare generis humani.

[2] Erſt Trajan hatte wieder ein ſolches erlaſſen, und war ein ſo abgeſagter Feind aller geſchloſſenen Vereine, daß er in Nikomedien nicht einmal die Bildung einer Geſellſchaft von 150 Handwerkern zur Sicherung der Stadt gegen Feuersgefahr geſtattete: Plin. epist. 10, 42. u. 10, 97. Vgl. Auguſti Handbuch der chriſtlichen Archäologie I. S. 41. II. S. 563. ff.

[3] Origen. c. Cels. 8, 68. T. I. p. 792.

wilden Barbaren werden.“ Die unbeugſame Beharrlichkeit, mit welcher die Chriſten jede Theilnahme an der abgöttiſchen Verehrung, welche niedrige Schmeichelei und knechtiſche Furcht den römiſchen Kaiſern zu erzeigen pflegte, verſagten, verſtärkte den bereits gegen ſie gefaßten politiſchen Verdacht nicht wenig. Daß religiöſe Bedenklichkeiten die Chriſten abhalten könnten, die Kaiſer als Götter zu ehren, ihnen Tempel und Altäre zu weihen, ihren Bildſäulen Opfer und Libationen, Weihrauch und Lichter zu bringen und bei ihrem Genius zu ſchwören [1], war den Heiden um ſo undenkbarer, als ſie ſelber zum großen Theile den ganzen äußern Religionskultus nur als eine Ceremonie anſahn, welche man innerlich ganz wohl belachen könne; ſie fanden in jener Weigerung Nichts als einen ſträflichen Starrſinn [2] oder eine muthwillige Beleidigung der kaiſerlichen Majeſtät [3], ja wohl auch eine trotzige Empörung gegen die obrigkeitliche Gewalt und ein Zeichen verborgener Feindſchaft gegen Regie-

---

[1] Der Schwur bei dem Schutzgeiſte oder auch bei dem Glücke des Kaiſers gehörte im römiſchen Reiche ſeit Auguſtus zu den gebräuchlichſten Betheuerungsformeln, und behauptete eine ſolche Bedeutung, daß Tertullian ſagen konnte: apol. c. 28. T. V. p. 61.: citius apud vos per omnes deos, quam per unum genium Caesaris pejeratur. Vgl. evangel. Nicodem. c. 1. bei Thilo cod. apocr. N. Ti I. p. 516. c. 2. p. 532. und Sozomen. histor. eccl. 9, 7. p. 809. (ed. Vales.). Um ſo entſchiedener ſträubten ſich die Chriſten, ihn zu gebrauchen, abgeſehn davon, daß ſie in der Regel den Eid überhaupt unzuläſſig fanden: Origen. c. Cels. 8, 65. T. I. p. 790.: τύχην μέν τοι βασιλέως οὐκ ὄμνυμεν, ὡς οὐδ' ἄλλον νομιζόμενον θεόν — exhort. ad mart. c. 7. p. 278.: πηλίκον ἁμάρτημα εἶναι νομιστέον, τὸ ὀμνύναι τύχην τινός; Daher die gewöhnliche Forderung der heidniſchen Richter in den Verhören: ὅμοσον τὴν Καίσαρος τύχην (Euseb. h. e. 4, 15. T. I. p. 349.).

[2] So ſprach der Irenarch Herodes zu dem Biſchofe Polykarp, als Letzterer vor das Tribunal des Prokonſuls geführt wurde: Euseb. h. e. 4, 15. p. 348.: τί γὰρ κακόν ἐστιν εἰπεῖν· Κύριε Καῖσαρ, καὶ θῦσαι καὶ διασώζεσθαι; — Plin. epistol. 10, 97.: neque dubitabam, qualecunque esset quod faterentur, pervicaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. — Tertull. ad nat. 1, 17. T. V. p. 126.

[3] Tertull. apol. c. 10. T. V. p. 23. — c. 28. p. 61. — c. 29. p. 62.

rung und Staat [1]). Die Hoffnung auf den nahe bevorstehenden Untergang des römischen Reiches endlich, mit welcher sich viele der ältern Christen trugen [2]), so wie ihre Rede von dem künftigen Reiche Christi, welche mißverstanden und politisch gedeutet wurde [3]), vollendete das Mißtrauen der Heiden gegen sie und rechtfertigte anscheinend die Besorgniß vollständig, daß die Sicherheit und das Bestehn des ewigen Rom's durch die Christen gefährdet sei. Justin entkräftet diese Besorgniß nicht durch eine detaillirte Abfertigung aller politischen Einwürfe gegen das Christenthum, sondern zeigt den Ungrund derselben nur an den beiden Befürchtungen, welche sich auf das Reich der Christen und deren Weigerung, dem Kaiser Anbetung zu erweisen, bezogen, und verstärkt diese Negation durch die These, daß das Christenthum das Staatswohl eher fördere, als gefährde. Er räumt ein, daß die Christen ein Reich erwarteten, fügt aber

---

1) Tertull. apol. c. 35. p. 67.

2) Besonders entschieden und unverhüllt sprachen die Verfasser der sibyllinischen Orakel diese Hoffnung aus: Sibyll. oracul. l. 4. p. 538. sq. l. 5. p. 575. sq. 578., vorzüglich l. 8. p. 679. sq. 687. sqq. 692. sqq. Getheilt wurde dieselbe von den meisten Chiliasten, nur daß sie sich nicht Alle so offen darüber äußerten, und in der Regel mit der Wiederkunft Christi in Verbindung gesetzt. Justin redet zwar von dem baldigen Sturze der Römerherrschaft nicht besonders, mußte ihn aber voraussetzen, weil auch er sich die Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend dachte. So gibt er den Juden zu bedenken: dial. c. Tr. c. 28. p. 126. (p. 245. C.): *μὴ ὑπερτίθεσθε μηδὲ διατάξετε πιστεύσαι τῷ ἀπεριτμήτῳ ἐμοί· βραχὺς οὗτος ὑμῖν περιλείπεται προσηλύσεως χρόνος· ἐὰν φθάσῃ ὁ Χριστὸς ἐλθεῖν, μάτην μετανοήσετε.* — Köpke de statu et conditione Christianorum sub imperatoribus Romanis alterius p. Chr. seculi p. 3.

3) Justin. apol. 1, 11. p. 49. (p. 58. E.): *ὑμεῖς, ἀκούσαντες βασιλείαν προσδοκῶντας ἡμᾶς, ἀκρίτως ἀνθρώπινον λέγειν ἡμᾶς ὑπειλήφατε, ἡμῶν τὴν μετὰ θεοῦ λεγόντων.* Bekanntlich hatte sich schon Domitian durch die Nachricht, daß noch zu seiner Zeit Verwandte Christi am Leben wären und daß die Christen auf ein künftiges Reich warteten, in dem Grade beunruhigt gefühlt, daß er sich jene Anverwandte des Herrn vorführen ließ, um sich persönlich von dem Grunde oder Ungrunde seiner Befürchtungen zu überzeugen. Die Fragen, welche er an die Vorgeführten richtete, betrafen ganz besonders auch das Reich Christi (Hegesipp. bei Euseb. h. e. 3, 20. T. I. p. 227.).

berichtigend hinzu, daß dieſes kein politiſches, ſondern ein Gottesreich ſei. Beweis dafür iſt ihm die Feſtigkeit, mit welcher die Chriſten in den Verhören bekennten, trotzdem daß ſie wüßten, daß der Tod auf dieſes Bekenntniß ſtehe. Auf dieſe Thatſache gründet er den gut berechneten Schluß [1]: „wenn wir ein menſchliches Reich erwarteten, würden wir läugnen, um nicht getödtet zu werden, und würden uns zu verſtecken ſuchen, um unſerer Erwartungen nicht verluſtig zu gehn. Weil aber unſere Hoffnungen nicht auf das Zeitliche gehn, laſſen wir unſere Henker ſchalten, eingedenk, daß wir ja doch einmal ſterben müſſen.“ Dem Mißtrauen, welches die Heiden wegen der verweigerten Adoration des Kaiſers in die politiſche Geſinnung der Chriſten ſetzten, widerſpricht er mit der Verſicherung, daß dieſe Verweigerung einzig religiöſer Natur ſei, daß die Chriſten den Kaiſer nur darum nicht anbeteten, weil nach ihrem Glauben Anbetung ein ausſchließliches Vorrecht der Gottheit ſei. In allen übrigen Dingen gehorchten ſie dem Kaiſer gern, als König und Beherrſcher der Menſchen erkennten ſie ihn freudig an, Abgaben und Steuern zahlten ſie ihm pünktlicher als alle Andern, ja auch Weisheit und Beſonnenheit erflehten ſie ihm neben der Herrſchergewalt von Gott. Alles in Gemäßheit zu der Forderung ihres Meiſters: gebet dem Kaiſer, was des Kaiſers, und Gotte, was Gottes iſt [2]. Wie wenig aber der Staat in Wahrheit von dem Chriſtenthume zu fürchten habe, wie ſehr vielmehr ſeine Zwecke und ſein Wohl durch daſſelbe gefördert werden, das, bemerkt Juſtin zum Schluſſe [3], geht augenfällig

---

[1] Apol. 1, 11. p. 49. (p. 58. E. 59. A.).

[2] Apol. 1, 17. p. 54. (p. 64. C. D.). Mit dieſer Antwort nahe verwandt iſt die Erklärung Tatian's: orat. c. Gr. c. 4. p. 246. (p. 144. B. C.): *προστάττει φόρους τελεῖν ὁ βασιλεύς; ἕτοιμος παρέχειν· δουλεύειν ὁ δεσπότης καὶ ὑπηρετεῖν; τὴν δουλείαν γινώσκων. Τὸν μὲν γὰρ ἄνθρωπον ἀνθρωπίνως τιμητέον· φοβητέον δὲ μόνον τὸν θεόν.* Vgl. außerdem Athenag. legat. p. Christ. c. 37. p. 313. (p. 39. D. 40. A.) — Theophil. ad Autol. 1, 11. p. 344. (p. 76. D. E. 77. A.) 3, 14. p. 389. (p. 126. C.) — Tertull. ad Scapul. c. 2. T. III. p. 159. apol. c. 30. sqq. T. V. p. 62. sqq.

[3] Apol. 1, 12. p. 49. (p. 59. A — C.). — Clem. homil. 4, 23. T. I. p. 655.: *ὁ μὲν γὰρ πρὸς ἄνθρωπον ἔχων τὸν σκοπόν, ἵ-*

aus der Lehre unſeres Glaubens hervor, daß kein Uebelthäter, kein Habſüchtiger, kein Hinterliſtiger, wie auch kein Edler Gotte verborgen bleiben kann, ſondern daß Jeder je nach dem Verdienſte ſeiner Thaten entweder der ewigen Strafe oder der ewigen Seligkeit entgegengeht. Denn wüßten und glaubten Alle, daß es ganz unmöglich ſei, Gotte irgend etwas zu verbergen, hielten ſich Alle überzeugt, daß Gott eben ſo wohl die Gedanken und Anſchläge, als die wirklichen Thaten kenne; ſo würde ſich ſicherlich Niemand, auch nicht auf kurze Zeit, dem Schlechten preisgeben, vielmehr beherrſchen und mit Tugenden ſchmükken, um der ewigen Feuerpein zu entgehn und in den Beſitz der himmliſchen Güter zu kommen. Immer iſt es ja die Vorausſetzung der Möglichkeit, dem menſchlichen Richter verborgen bleiben zu können, welche die Menſchen zu Verbrechen reizt.

Atheismus, ſittlicher Libertinismus, politiſche Untauglichkeit und Gefährlichkeit: dahin lauteten die ſchwerſten Anklagen, welche die Heiden wider die Chriſten erhoben, das waren die eigentlichen Gründe, um deren willen das Chriſtenthum mit einem Vernichtungskampfe bedroht wurde. Aber indem der heidniſche Haß, einmal entzündet, nach immer neuer Nahrung ſuchte, konnte es nicht fehlen, daß in den Kreis der Inſtanzen, durch welche der Anſpruch des Chriſtenthums auf Duldung abgeſchnitten werden ſollte, auch manche Umſtände gezogen wurden, welche, wenn ſie überhaupt eine Folgerung begründeten, die Chriſten eher als mitleidswürdige Schwärmer oder unglückliche Thoren, denn als gefährliche Menſchen erſcheinen ließen. Dahin gehört

2) Der Vorwurf, welcher den Chriſten wegen ihrer äußern Lage gemacht wurde. Juſtin gedenkt deſſelben haupt-

---

πίδι τοῦ λαθεῖν τολμήσει ἁμαρτάνειν· ὁ δὲ θεὸν παντεπόπτην τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ ὁρισάμενος, εἰδὼς αὐτὸν λαθεῖν μὴ δύνασθαι, καὶ τὸ λάθρα ἁμαρτεῖν παραιτήσεται. — Tertull. apol. c. 45. T. V. p. 83. sq. — Lactant. institutt. divin. 5, 8. de ira dei c. 8. Wie unfaßlich und unerwünſcht vielen Heiden die Vorſtellung von der Allgegenwart und Allwiſſenheit Gottes war, läßt ſich an der Art erſehn, wie ſich der Heide Cäcilius darüber äußert: Minuc. Fel. Octav. c. 10. p. 32.

ſächlich in der zweiten Apologie. Er ſagt [1]: „weil Einem der Gedanke kommen dürfte, daß wir, wenn Gott, wie wir verſichern, unſer Helfer wäre, nicht von den Ungerechten (die wir ſo nennen) unterdrückt und geſtraft ſein würden, ſo will ich mich auch darüber erklären.“ Schärfer und ausführlicher ſpricht der Heide Cäcilius bei Minucius Felix dieſen Vorwurf aus. Er ſchilt [2]: „auch nicht einmal durch eure gegenwärtige Lage laßt ihr euch überzeugen, wie ſehr euch die luftige Verheißung (einer künftigen Auferſtehung) täuſcht; den Maßſtab zu dem, was nach dem Tode bevorſteht, gebt ihr, Elende, da ihr noch lebt. Seht! der größere und, wie ihr ſagt, beſſere Theil von euch iſt dürftig, vom Froſte gequält, macht- und mittellos, verhungert; und Gott läßt es geſchehn, thut, als ſähe er es nicht, will oder kann den Seinen nicht helfen. So iſt er entweder unmächtig oder ungerecht .... Drohungen, Strafen, Martern, Kreuze, nicht um ſie anzubeten, ſondern um an ſie geheftet zu werden, Scheiterhaufen, die ihr vorherſagt und fürchtet, ſind euer Theil; wo iſt nun jener Gott, welcher wohl den Wiederauflebenden, aber nicht den Lebenden zu Hilfe kommen kann? Gebieten, herrſchen die Römer nicht ohne euren Gott, beſitzen ſie nicht den Erdkreis und ſind auch eure Herren? Ihr aber verſagt euch unterdeß ängſtlich und kummervoll auch die erlaubten Vergnügungen.“ Auf dem Standpunkte des Heiden, insbeſondere des Römers, hatte dieſer Vorwurf ein bedeutendes Gewicht. Die Stärke und Liebe eines Gottes wurde im Alterthume allgemein nach der Macht und dem Wohlſtande berechnet, welchen er ſeinen Völkern verlieh, und umgekehrt das Unglück eines Volkes galt als ein Zeichen ſeiner Gottverlaſſenheit oder der Schwäche ſeines Gottes. Namentlich den Juden wurde ihr politiſches Mißgeſchick unzählige Male von den Römern als Folge der Ungunſt bezeichnet, in welcher ſie bei den Himmliſchen ſtänden. Dieſe Sachlage macht den Eifer begreiflich, mit welchem faſt alle chriſtlichen Apologeten die gedrückte, leidenvolle Lage ihrer Glaubensbrüder mit der Idee

[1] Apol. 2, 5. p. 91. (p. 43. E. 44. A.).
[2] Minuc. Fel. Octav. c. 12. p. 35. sqq.

ter auch über ihr Wohl wachenden göttlichen Providenz in
nklang zu bringen ſuchten. Die Wege, auf welchen ſie die
rſtellung dieſer Harmonie erzielten, waren verſchieden [1]);
ſtin hilft ſich auch hier wieder mit den Dämonen. Die Dä-
nen, erwiedert er [2]), ſind die Urheber alles des Ungemachs,
lches die Chriſten trifft. Kein Wunder, daß die Chriſten
n jenen Geiſtern mit ſo wüthendem Haſſe verfolgt werden.
ben ſchon in alter Zeit diejenigen, welche einen Theil des
ttlichen Logos empfangen hatten und ihm gemäß zu leben und
s Böſe zu meiden ſtrebten, ihren Nachſtellungen nicht ent-
hn können; wie ſollten die Chriſten Schonung hoffen dürfen,
, die nicht bloß einen Theil des allverbreiteten Logos, ſon-
rn den ganzen Logos beſitzen und gemäß der durch ihn ge-
nnenen Erleuchtung leben [3])? Auch iſt ja Chriſtus unter

---

[1]) Mehrere Väter, wie Tertullian (apol. c. 27. T. V. p.
., anders de fug. in persecut. c. 1. sqq. T. III. p. 133. sqq.)
d Lactantius (institutt. divin. 5, 21. 23.), ſtimmen mit Juſtin
in überein, daß auch ſie den letzten Grund der Chriſtenverfolgungen
dem Satan oder den Dämonen ſuchen. Alle aber legen denſelben zu-
ich oder ausſchließlich einen ethiſchen und pädagogiſchen Charakter
. Bald ſehn ſie darin eine Strafruthe für begangene Sünden, bald
Prüfungs- und Erweckungsmittel im Glauben, bald eine Uebungs-
ule in der Standhaftigkeit und Geduld oder der chriſtlichen Tugend
rhaupt. Einige, wie Clemens (strom. 4, 11, 82. T. II. p. 321.),
ertullian (apol. c. 41. p. 80.) und Arnobius (adv. gent. 2,
. sq. T. I. p. 105.), läugnen auch, daß Marter und Tod für die
riſten überhaupt ein Uebel ſeien, eher ſeien ſie für ein Glück zu ach-
, ſofern die Chriſten durch ſie ſchneller zu Gott, dem Ziele ihrer
hnſucht, geführt würden. Einige endlich, wie Lactantius (in-
tt. divin. 5, 22.) machen außerdem darauf aufmerkſam, daß durch
Verfolgungen das Wachsthum der Kirche befördert werde. Die
tandhaftigkeit und Freudigkeit, mit welcher die Chriſten in der Regel
deten und ſtürben, errege die Aufmerkſamkeit und das Nachdenken
Heiden, und das Ergebniß dieſes Nachdenkens ſei nicht ſelten der
bertritt in die chriſtliche Kirche.

[2]) Apol. 2, 5. p. 92. (p. 44. A—C.) — 1, 5. p. 46. (p. 55.
) — dial. c. Tr. c. 39. p. 136. (p. 258. C.).

[3]) Apol. 2, 8. p. 94. (p. 46. C. D.): *πάντας τοὺς κἂν ὁπωσοῦν κατὰ λόγον βιῶν σπουδάζοντας καὶ κακίαν φεύγειν μισεῖν δεῖ ἐνήργησαν οἱ δαίμονες· οὐδὲν δὲ θαυμαστόν, εἰ τοὺς οὐδ*

anderm eigends in der Abſicht erſchienen, die Macht der Dämonen zu zerſtören, und die Chriſten ſetzen dieſe Zerſtörung fort, indem ſie allerwärts, innerhalb und außerhalb Rom's, durch die Kraft des Namens Jeſu viele Dämonen außer Wirkſamkeit ſetzen und aus den Menſchenleibern vertreiben, von welchen ſie Beſitz genommen haben [1]). Daß die Chriſtenverfolgungen ein Werk der Dämonen ſind, lehrt ſchon deren Beſchaffenheit. Es ſind dieſelben durchaus partheiiſch und ungerecht. Auf die Leſung der Weiſſagungen des Hyſtaspes und der Sibylle, ſo wie der Propheten iſt Todesſtrafe geſetzt [2]); aber die unzüchtigen und irreligiöſen Schriften eines Sotades [3]), einer Philänis [4]) und eines Epikur zu leſen, die Darſtellungen und Tänze der Bühne

---

κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν καὶ θεωρίαν, πολὺ μᾶλλον μισεῖσθαι οἱ δαίμονες ἐλεγχόμενοι ἐνεργοῦσιν.

[1]) Apol. 2, 6. p. 93. (p. 45. A. B.).

[2]) Apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. B. C.): *κατ' ἐνέργειαν τῶν φαύλων δαιμόνων θάνατος ὡρίσθη κατὰ τῶν τὰς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλους ἀναγινωσκόντων, ὅπως διὰ τοῦ φόβου ἀποστρέψωσιν ἐντυγχάνοντας τοὺς ἀνθρώπους τῶν καλῶν γνῶσιν λαβεῖν, αὐτοῖς δὲ δουλεύοντας κατέχωσιν.* Gut gemeint, aber verfehlt ſind die Verſuche von Casaubonus (de reb. sacr. et eccles. exercitat. 1, 11. p. 66.), Prudentius Maranus (prolegomena 3, 6, 1. sq. p. LXXXIV. sq.) und Fabricius (biblioth. Gr. ed. Harl. T. I. p. 282. sq.), dieſem Berichte Juſtin's eine ſolche Wendung zu geben, daß eben ſo die Glaubwürdigkeit dieſes Erzählers, als die geſchichtliche Wahrſcheinlichkeit ungefährdet bleibt.

[3]) Strabo geograph. 14, 41. T. V. p. 573. (ed. Siebenkees et Tzschucke): *ἦρξε Σωτάδης μὲν πρῶτος τοῦ κιναιδολογεῖν . . . ἐν ψιλῷ λόγῳ.* Nach Athenäus (deipnosoph. 14, 4. p. 620. sq. ed. Lugd. 1612.) war Sotades aus Maronea gebürtig und neben der Unzüchtigkeit auch durch Schmähſucht berüchtigt, welche letztere ihm das Leben koſtete. Patroklus, ein Feldherr des Ptolemäus Philadelphus, ließ ihn, als er bei ſeinem Aufenthalte zu Alexandrien nach ſeiner Gewohnheit auch dieſen Fürſten geſchmäht hatte, in ein bleiernes Gefäß ſchließen und in das Meer werfen.

[4]) Athenäus deipnosoph. 8, 3. p. 335.: *εἰς ἣν (Φιλαινίδα) ἀναφέρεται τὸ περὶ ἀφροδισίων ἀκόλαστον σύγγραμμα.* Auch ſoll Philänis die Erfinderin der weiblichen Selbſtentehrung, die Chorführerin der Tribaden geweſen ſein. — Tatian. orat. c. Gr. c. 34. p. 272. (p. 170. B.).

mit anzuſehn, iſt Jedem erlaubt [1]; ja die des Jupiter und ſeiner Söhne unſittliche Liebeshändel nach den Erzählungen der Dichter ſceniſch darſtellen, werden in dieſem Unfuge nicht nur nicht gehindert, ſondern, wenn ſie es mit wohltönender Stimme thun, gar durch Preiſe und Ehrenbezeugungen ausgezeichnet [2]. Die Philoſophen lehren mit den Chriſten in vielen Punkten einſtimmig [3], die chriſtlichen Häretiker tragen den Chriſtennamen ſo gut als die ächten Schüler Jeſu, ja ſie machen ſich in wahnſinnigem Uebermuthe ſelber zu Göttern; gleichwohl werden weder Philoſophen noch Häretiker, ſondern nur die wahren Chriſten verfolgt, ja die Häretiker werden geehrt [4]. Nicht auf Grund einer erwieſenen Schuld, ſondern lediglich um ihres Namens willen werden die Chriſten verurtheilt und zum Tode geführt; und doch iſt der Name an ſich ganz indifferent, begründet weder Tadel noch Lob, nur nach der That iſt zu fragen und zu richten [5]; auch ſtrafen die Kaiſer ſonſt Niemanden ohne ge-

---

[1] Apol. 2, 15. p. 98. (p. 52. B. C.).

[2] Apol. 1, 4. p. 46. (p. 55. D.). Mit gleicher Entrüſtung gedenken andere Apologeten dieſer Indecenz der Bühne und ärgern ſich über die Auszeichnung der Schauſpieler: Theophil. ad Autol. 3, 30. p. 400. (p. 140. B.): *τοὺς σεβομένους αὐτὸν (θεὸν) ἐδίωξαν καὶ τὸ καθ' ἡμέραν διώκουσιν· οὐ μήν, ἀλλὰ καὶ τοῖς εὐφώνως ὑβρίζουσι τὸν θεὸν ἄθλα καὶ τιμὰς τιθέασι* — 3, 15. p. 389. (p. 127. A.) — Minuc. Fel. Octav. c. 37. p. 140. sq. — Tertull. apol. c. 15. T. V. p. 32. ad nat. 1, 10. p. 118. — Arnob. adv. gent. 4, 35. T. I. p. 161. sq. — Lactant. institutt. divin. 5, 20.

[3] Apol. 1, 20. p. 55. (p. 66. C. D.): *εἰ καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, ἔνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θειοτέρως, καὶ μόνοι μετὰ ἀποδείξεως, τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισούμεθα;* — 1, 24. p. 58. (p. 68. D.).

[4] Apol. 1, 26. p. 59. (p. 69. D. 70. C.).

[5] Apol. 1, 4. p. 45. (p. 54. D. E.): *ὀνόματος προσωνυμίᾳ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν κρίνεται ἄνευ τῶν ὑποκειτουσῶν τῷ ὀνόματι πράξεων· .... ἐπεὶ οὐ τοῦτο δίκαιον ἡγούμεθα, διὰ τὸ ὄνομα, ἐὰν κακοὶ ἐλεγχώμεθα, αἰτεῖν ἀφιεσθαι, πάλιν, εἰ μηδὲν διά τε τὴν προσηγορίαν τοῦ ὀνόματος καὶ διὰ τὴν πολιτείαν εὑρισκόμεθα ἀδικοῦντες, ὑμέτερον ἀγωνιᾶσαί ἐστι, μὴ ἀδίκως κολάζοντες τοὺς μὴ ἐλεγχομένους τῇ δίκῃ κόλασιν ὀφλήσητε.* In ſehr ähnlicher Weiſe erklären ſich: Athenag. legat. pro Christ. c. 1. p. 280. (p. 2. B.)

wilden Barbaren werden.“ Die unbeugsame Beharrlichkeit, mit welcher die Christen jede Theilnahme an der abgöttischen Verehrung, welche niedrige Schmeichelei und knechtische Furcht den römischen Kaisern zu erzeigen pflegte, versagten, verstärkte den bereits gegen sie gefaßten politischen Verdacht nicht wenig. Daß religiöse Bedenklichkeiten die Christen abhalten könnten, die Kaiser als Götter zu ehren, ihnen Tempel und Altäre zu weihen, ihren Bildsäulen Opfer und Libationen, Weihrauch und Lichter zu bringen und bei ihrem Genius zu schwören [1], war den Heiden um so undenkbarer, als sie selber zum großen Theile den ganzen äußern Religionskultus nur als eine Ceremonie ansahn, welche man innerlich ganz wohl belachen könne; sie fanden in jener Weigerung Nichts als einen sträflichen Starrsinn [2] oder eine muthwillige Beleidigung der kaiserlichen Majestät [3], ja wohl auch eine trotzige Empörung gegen die obrigkeitliche Gewalt und ein Zeichen verborgener Feindschaft gegen Regie-

---

[1] Der Schwur bei dem Schutzgeiste oder auch bei dem Glücke des Kaisers gehörte im römischen Reiche seit Augustus zu den gebräuchlichsten Betheuerungsformeln, und behauptete eine solche Bedeutung, daß Tertullian sagen konnte: apol. c. 28. T. V. p. 61.: citius apud vos per omnes deos, quam per unum genium Caesaris pejeratur. Vgl. evangel. Nicodem. c. 1. bei Thilo cod. apocr. N. Ti I. p. 516. c. 2. p. 532. und Sozomen. histor. eccl. 9, 7. p. 809. (ed. Vales.). Um so entschiedener sträubten sich die Christen, ihn zu gebrauchen, abgesehn davon, daß sie in der Regel den Eid überhaupt unzulässig fanden: Origen. c. Cels. 8, 65. T. I. p. 790.: τύχην μέν τοι βασιλέως οὐκ ὄμνυμεν, ὡς οὐδ' ἄλλον νομιζόμενον θεόν — exhort. ad mart. c. 7. p. 278.: πηλίκον ἁμάρτημα εἶναι νομιστέον, τὸ ὀμνύναι τύχην τινός; Daher die gewöhnliche Forderung der heidnischen Richter in den Verhören: ὅμοσον τὴν Καίσαρος τύχην (Euseb. h. e. 4, 15. T. I. p. 349.).

[2] So sprach der Irenarch Herodes zu dem Bischofe Polykarp, als Letzterer vor das Tribunal des Prokonsuls geführt wurde: Euseb. h. e. 4, 15. p. 348.: τί γὰρ κακόν ἐστιν εἰπεῖν· Κύριε Καῖσαρ, καὶ θῦσαι καὶ διασώζεσθαι; — Plin. epistol. 10, 97.: neque dubitabam, qualecunque esset quod faterentur, pervicaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. — Tertull. ad nat. 1, 17. T. V. p. 126.

[3] Tertull. apol. c. 10. T. V. p. 23. — c. 28. p. 61. — c. 29. p. 62.

rung und Staat [1]). Die Hoffnung auf den nahe bevorſtehenden Untergang des römiſchen Reiches endlich, mit welcher ſich viele der ältern Chriſten trugen [2]), ſo wie ihre Rede von dem künftigen Reiche Chriſti, welche mißverſtanden und politiſch gedeutet wurde [3]), vollendete das Mißtrauen der Heiden gegen ſie und rechtfertigte anſcheinend die Beſorgniß vollſtändig, daß die Sicherheit und das Beſtehn des ewigen Rom's durch die Chriſten gefährdet ſei. Juſtin entkräftet dieſe Beſorgniß nicht durch eine detaillirte Abfertigung aller politiſchen Einwürfe gegen das Chriſtenthum, ſondern zeigt den Ungrund derſelben nur an den beiden Befürchtungen, welche ſich auf das Reich der Chriſten und deren Weigerung, dem Kaiſer Anbetung zu erweiſen, bezogen, und verſtärkt dieſe Negation durch die Theſe, daß das Chriſtenthum das Staatswohl eher fördere, als gefährde. Er räumt ein, daß die Chriſten ein Reich erwarteten, fügt aber

---

[1]) Tertull. apol. c. 35. p. 67.

[2]) Beſonders entſchieden und unverhüllt ſprachen die Verfaſſer der ſibylliniſchen Orakel dieſe Hoffnung aus: Sibyll. oracul. l. 4. p. 538. sq. l. 5. p. 575. sq. 578., vorzüglich l. 8. p. 679. sq. 687. sqq. 692. sqq. Getheilt wurde dieſelbe von den meiſten Chiliaſten, nur daß ſie ſich nicht Alle ſo offen darüber äußerten, und in der Regel mit der Wiederkunft Chriſti in Verbindung geſetzt. Juſtin redet zwar von dem baldigen Sturze der Römerherrſchaft nicht beſonders, mußte ihn aber vorausſetzen, weil auch er ſich die Wiederkunft Chriſti als nahe bevorſtehend dachte. So gibt er den Juden zu bedenken: dial. c. Tr. c. 28. p. 126. (p. 245. C.): *μὴ ὑπερίδεσθε μηδὲ διστάζετε πιστεῦσαι τῷ ἀπειρημένῳ ἐμοί· βραχὺς οὗτος ὑμῖν περιλείπεται προσηλύσεως χρόνος· ἐὰν φθάσῃ ὁ Χριστὸς ἐλθεῖν, μάτην μετανοήσετε.* — Köpke de statu et conditione Christianorum sub imperatoribus Romanis alterius p. Chr. seculi p. 3.

[3]) Justin. apol. 1, 11. p. 49. (p. 58. E.): *ὑμεῖς, ἀκούσαντες βασιλείαν προσδοκῶντας ἡμᾶς, ἀκρίτως ἀνθρώπινον λέγειν ἡμᾶς ὑπειλήφατε, ἡμῶν τὴν μετὰ θεοῦ λεγόντων.* Bekanntlich hatte ſich ſchon Domitian durch die Nachricht, daß noch zu ſeiner Zeit Verwandte Chriſti am Leben wären und daß die Chriſten auf ein künftiges Reich warteten, in dem Grade beunruhigt gefühlt, daß er ſich jene Anverwandte des Herrn vorführen ließ, um ſich perſönlich von dem Grunde oder Ungrunde ſeiner Befürchtungen zu überzeugen. Die Fragen, welche er an die Vorgeführten richtete, betrafen ganz beſonders auch das Reich Chriſti (Hegesipp. bei Euseb. h. e. 3, 20. T. I. p. 227.).

berichtigend hinzu, daß dieſes kein politiſches, ſondern ein Gottesreich ſei. Beweis dafür iſt ihm die Feſtigkeit, mit welcher die Chriſten in den Verhören bekennten, trotzdem daß ſie wüßten, daß der Tod auf dieſes Bekenntniß ſtehe. Auf dieſe Thatſache gründet er den gut berechneten Schluß [1]: „wenn wir ein menſchliches Reich erwarteten, würden wir läugnen, um nicht getödtet zu werden, und würden uns zu verſtecken ſuchen, um unſerer Erwartungen nicht verluſtig zu gehn. Weil aber unſere Hoffnungen nicht auf das Zeitliche gehn, laſſen wir unſere Henker ſchalten, eingedenk, daß wir ja doch einmal ſterben müſſen.“ Dem Mißtrauen, welches die Heiden wegen der verweigerten Adoration des Kaiſers in die politiſche Geſinnung der Chriſten ſetzten, widerſpricht er mit der Verſicherung, daß dieſe Verweigerung einzig religiöſer Natur ſei, daß die Chriſten den Kaiſer nur darum nicht anbeteten, weil nach ihrem Glauben Anbetung ein ausſchließliches Vorrecht der Gottheit ſei. In allen übrigen Dingen gehorchten ſie dem Kaiſer gern, als König und Beherrſcher der Menſchen erkennten ſie ihn freudig an, Abgaben und Steuern zahlten ſie ihm pünktlicher als alle Andern, ja auch Weisheit und Beſonnenheit erflehten ſie ihm neben der Herrſchergewalt von Gott. Alles in Gemäßheit zu der Forderung ihres Meiſters: gebet dem Kaiſer, was des Kaiſers, und Gotte, was Gottes iſt [2]. Wie wenig aber der Staat in Wahrheit von dem Chriſtenthume zu fürchten habe, wie ſehr vielmehr ſeine Zwecke und ſein Wohl durch daſſelbe gefördert werden, das, bemerkt Juſtin zum Schluſſe [3], geht augenfällig

---

[1] Apol. 1, 11. p. 49. (p. 58. E. 59. A.).

[2] Apol. 1, 17. p. 54. (p. 64. C. D.). Mit dieſer Antwort nahe verwandt iſt die Erklärung Tatian's: orat. c. Gr. c. 4. p. 246. (p. 144. B. C.): προστάττει φόρους τελεῖν ὁ βασιλεύς; ἕτοιμος παρέχειν· δουλεύειν ὁ δεσπότης καὶ ὑπηρετεῖν; τὴν δουλείαν γινώσκων. Τὸν μὲν γὰρ ἄνθρωπον ἀνθρωπίνως τιμητέον· φοβητέον δὲ μόνον τὸν θεόν. Vgl. außerdem Athenag. legat. p. Christ. c. 37. p. 313. (p. 39. D. 40. A.) — Theophil. ad Autol. 1, 11. p. 344. (p. 76. D. E. 77. A.) 3, 14. p. 389. (p. 126. C.) — Tertull. ad Scapul. c. 2. T. III. p. 159. apol. c. 30. sqq. T. V. p. 62. sqq.

[3] Apol. 1, 12. p. 49. (p. 59. A — C.). — Clem. homil. 4, 23. T. I. p. 655.: ὁ μὲν γὰρ πρὸς ἄνθρωπον ἔχων τὸν σκοπόν, ἵ-

aus der Lehre unſeres Glaubens hervor, daß kein Uebelthäter, kein Habſüchtiger, kein Hinterliſtiger, wie auch kein Edler Gotte verborgen bleiben kann, ſondern daß Jeder je nach dem Verdienſte ſeiner Thaten entweder der ewigen Strafe oder der ewigen Seligkeit entgegengeht. Denn wüßten und glaubten Alle, daß es ganz unmöglich ſei, Gotte irgend etwas zu verbergen, hielten ſich Alle überzeugt, daß Gott eben ſo wohl die Gedanken und Anſchläge, als die wirklichen Thaten kenne; ſo würde ſich ſicherlich Niemand, auch nicht auf kurze Zeit, dem Schlechten preisgeben, vielmehr beherrſchen und mit Tugenden ſchmükken, um der ewigen Feuerpein zu entgehn und in den Beſitz der himmliſchen Güter zu kommen. Immer iſt es ja die Vorausſetzung der Möglichkeit, dem menſchlichen Richter verborgen bleiben zu können, welche die Menſchen zu Verbrechen reizt.

Atheismus, ſittlicher Libertinismus, politiſche Untauglichkeit und Gefährlichkeit: dahin lauteten die ſchwerſten Anklagen, welche die Heiden wider die Chriſten erhoben, das waren die eigentlichen Gründe, um deren willen das Chriſtenthum mit einem Vernichtungskampfe bedroht wurde. Aber indem der heidniſche Haß, einmal entzündet, nach immer neuer Nahrung ſuchte, konnte es nicht fehlen, daß in den Kreis der Inſtanzen, durch welche der Anſpruch des Chriſtenthums auf Duldung abgeſchnitten werden ſollte, auch manche Umſtände gezogen wurden, welche, wenn ſie überhaupt eine Folgerung begründeten, die Chriſten eher als mitleidswürdige Schwärmer oder unglückliche Thoren, denn als gefährliche Menſchen erſcheinen ließen. Dahin gehört

2) Der Vorwurf, welcher den Chriſten wegen ihrer äußern Lage gemacht wurde. Juſtin gedenkt deſſelben haupt-

---

πίδι τοῦ λαθεῖν τολμήσει ἁμαρτάνειν· ὁ δὲ θεὸν παντεπόπτην τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ ὁρισάμενος, εἰδὼς αὐτὸν λαθεῖν μὴ δύνασθαι, καὶ τὸ λάθρα ἁμαρτεῖν παραιτήσεται. — Tertull. apol. c. 45. T. V. p. 83. sq. — Lactant. institutt. divin. 5, 8. de ira dei c. 8. Wie unfaßlich und unerwünſcht vielen Heiden die Vorſtellung von der Allgegenwart und Allwiſſenheit Gottes war, läßt ſich an der Art erſehn, wie ſich der Heide Cäcilius darüber äußert: Minuc. Fel. Octav. c. 10. p. 32.

ſächlich in der zweiten Apologie. Er ſagt [1]: „weil Einem der Gedanke kommen dürfte, daß wir, wenn Gott, wie wir verſichern, unſer Helfer wäre, nicht von den Ungerechten (die wir ſo nennen) unterdrückt und geſtraft ſein würden, ſo will ich mich auch darüber erklären.“ Schärfer und ausführlicher ſpricht der Heide Cäcilius bei Minucius Felix dieſen Vorwurf aus. Er ſchilt [2]: „auch nicht einmal durch eure gegenwärtige Lage laßt ihr euch überzeugen, wie ſehr euch die luſtige Verheißung (einer künftigen Auferſtehung) täuſcht; den Maßſtab zu dem, was nach dem Tode bevorſteht, gebt ihr, Elende, da ihr noch lebt. Seht! der größere und, wie ihr ſagt, beſſere Theil von euch iſt dürftig, vom Froſte gequält, macht- und mittellos, verhungert; und Gott läßt es geſchehn, thut, als ſähe er es nicht, will oder kann den Seinen nicht helfen. So iſt er entweder unmächtig oder ungerecht .... Drohungen, Strafen, Martern, Kreuze, nicht um ſie anzubeten, ſondern um an ſie geheftet zu werden, Scheiterhaufen, die ihr vorherſagt und fürchtet, ſind euer Theil; wo iſt nun jener Gott, welcher wohl den Wiederauflebenden, aber nicht den Lebenden zu Hilfe kommen kann? Gebieten, herrſchen die Römer nicht ohne euren Gott, beſitzen ſie nicht den Erdkreis und ſind auch eure Herren? Ihr aber verſagt euch unterdeß ängſtlich und kummervoll auch die erlaubten Vergnügungen.“ Auf dem Standpunkte des Heiden, insbeſondere des Römers, hatte dieſer Vorwurf ein bedeutendes Gewicht. Die Stärke und Liebe eines Gottes wurde im Alterthume allgemein nach der Macht und dem Wohlſtande berechnet, welchen er ſeinen Völkern verlieh, und umgekehrt das Unglück eines Volkes galt als ein Zeichen ſeiner Gottverlaſſenheit oder der Schwäche ſeines Gottes. Namentlich den Juden wurde ihr politiſches Mißgeſchick unzählige Male von den Römern als Folge der Ungunſt bezeichnet, in welcher ſie bei den Himmliſchen ſtänden. Dieſe Sachlage macht den Eifer begreiflich, mit welchem faſt alle chriſtlichen Apologeten die gedrückte, leidenvolle Lage ihrer Glaubensbrüder mit der Idee

[1] Apol. 2, 5. p. 91. (p. 43. E. 44. A.).
[2] Minuc. Fel. Octav. c. 12. p. 35. sqq.

einer auch über ihr Wohl wachenden göttlichen Providenz in Einklang zu bringen ſuchten. Die Wege, auf welchen ſie die Herſtellung dieſer Harmonie erzielten, waren verſchieden [1]; Juſtin hilft ſich auch hier wieder mit den Dämonen. Die Dämonen, erwiedert er [2], ſind die Urheber alles des Ungemachs, welches die Chriſten trifft. Kein Wunder, daß die Chriſten von jenen Geiſtern mit ſo wüthendem Haſſe verfolgt werden. Haben ſchon in alter Zeit diejenigen, welche einen Theil des göttlichen Logos empfangen hatten und ihm gemäß zu leben und das Böſe zu meiden ſtrebten, ihren Nachſtellungen nicht entgehn können; wie ſollten die Chriſten Schonung hoffen dürfen, ſie, die nicht bloß einen Theil des allverbreiteten Logos, ſondern den ganzen Logos beſitzen und gemäß der durch ihn gewonnenen Erleuchtung leben [3]? Auch iſt ja Chriſtus unter

---

[1]) Mehrere Väter, wie Tertullian (apol. c. 27. T. V. p. 60., anders de fug. in persecut. c. 1. sqq. T. III. p. 133. sqq.) und Lactantius (institutt. divin. 5, 21. 23.), ſtimmen mit Juſtin darin überein, daß auch ſie den letzten Grund der Chriſtenverfolgungen in dem Satan oder den Dämonen ſuchen. Alle aber legen denſelben zugleich oder ausſchließlich einen ethiſchen und pädagogiſchen Charakter bei. Bald ſehn ſie darin eine Strafruthe für begangene Sünden, bald ein Prüfungs- und Erweckungsmittel im Glauben, bald eine Uebungsſchule in der Standhaftigkeit und Geduld oder der chriſtlichen Tugend überhaupt. Einige, wie Clemens (strom. 4, 11, 82. T. II. p. 321.), Tertullian (apol. c. 41. p. 80.) und Arnobius (adv. gent. 2, 76. sq. T. I. p. 105.), läugnen auch, daß Marter und Tod für die Chriſten überhaupt ein Uebel ſeien, eher ſeien ſie für ein Glück zu achten, ſofern die Chriſten durch ſie ſchneller zu Gott, dem Ziele ihrer Sehnſucht, geführt würden. Einige endlich, wie Lactantius (institt. divin. 5, 22.) machen außerdem darauf aufmerkſam, daß durch die Verfolgungen das Wachsthum der Kirche befördert werde. Die Standhaftigkeit und Freudigkeit, mit welcher die Chriſten in der Regel duldeten und ſtürben, errege die Aufmerkſamkeit und das Nachdenken der Heiden, und das Ergebniß dieſes Nachdenkens ſei nicht ſelten der Uebertritt in die chriſtliche Kirche.

[2]) Apol. 2, 5. p. 92. (p. 44. A—C.) — 1, 5. p. 46. (p. 55. D.) — dial. c. Tr. c. 89. p. 136. (p. 258. C.).

[3]) Apol. 2, 8. p. 94. (p. 46. C. D.): *πάντας τοὺς κἂν ὁπωσδήποτε κατὰ λόγον βιῶν σπουδάζοντας καὶ κακίαν φεύγειν μισεῖσθαι ἀεὶ ἐνήργησαν οἱ δαίμονες· οὐδὲν δὲ θαυμαστόν, εἰ τοὺς οὐδ*

anderm eigends in der Absicht erschienen, die Macht der Dämonen zu zerstören, und die Christen setzen diese Zerstörung fort, indem sie allerwärts, innerhalb und außerhalb Rom's, durch die Kraft des Namens Jesu viele Dämonen außer Wirksamkeit setzen und aus den Menschenleibern vertreiben, von welchen sie Besitz genommen haben [1]. Daß die Christenverfolgungen ein Werk der Dämonen sind, lehrt schon deren Beschaffenheit. Es sind dieselben durchaus partheiisch und ungerecht. Auf die Lesung der Weissagungen des Hystaspes und der Sibylle, so wie der Propheten ist Todesstrafe gesetzt [2]; aber die unzüchtigen und irreligiösen Schriften eines Sotades [3], einer Philänis [4] und eines Epikur zu lesen, die Darstellungen und Tänze der Bühne

---

κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγον, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν καὶ θεωρίαν, πολὺ μᾶλλον μισεῖσθαι οἱ δαίμονες ἐλεγχόμενοι ἐνεργοῦσιν.

[1]) Apol. 2, 6. p. 93. (p. 45. A. B.).

[2]) Apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. B. C.): κατ' ἐπέργειαν τῶν φαύλων δαιμόνων θάνατος ὡρίσθη κατὰ τῶν τὰς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλους ἀναγινωσκόντων, ὅπως διὰ τοῦ φόβου ἀποστρέψωσιν ἐντυγχάνοντας τοὺς ἀνθρώπους τῶν καλῶν γνῶσιν λαβεῖν, αὐτοῖς δὲ δουλεύοντας κατέχωσιν. Gut gemeint, aber verfehlt sind die Versuche von Casaubonus (de reb. sacr. et eccles. exercitat. 1, 11. p. 66.), Prudentius Maranus (prolegomena 3, 6, 1. sq. p. LXXXIV. sq.) und Fabricius (biblioth. Gr. ed. Harl. T. I. p. 282. sq.), diesem Berichte Justin's eine solche Wendung zu geben, daß eben so die Glaubwürdigkeit dieses Erzählers, als die geschichtliche Wahrscheinlichkeit ungefährdet bleibt.

[3]) Strabo geograph. 14, 41. T. V. p. 573. (ed. Siebenkees et Tzschucke): ἦρξε Σωτάδης μὲν πρῶτος τοῦ κιναιδολογεῖν . . . ἐν ψιλῷ λόγῳ. Nach Athenäus (deipnosoph. 14, 4. p. 620. sq. ed. Lugd. 1612.) war Sotades aus Maronea gebürtig und neben der Unzüchtigkeit auch durch Schmähsucht berüchtigt, welche letztere ihm das Leben kostete. Patroklus, ein Feldherr des Ptolemäus Philadelphus, ließ ihn, als er bei seinem Aufenthalte zu Alexandrien nach seiner Gewohnheit auch diesen Fürsten geschmäht hatte, in ein bleiernes Gefäß schließen und in das Meer werfen.

[4]) Athenäus deipnosoph. 8, 3. p. 335.: εἰς ἣν (Φιλαινίδα) ἀναφέρεται τὸ περὶ ἀφροδισίων ἀκόλαστον σύγγραμμα. Auch soll Philänis die Erfinderin der weiblichen Selbstentehrung, die Chorführerin der Tribaden gewesen sein. — Tatian. orat. c. Gr. c. 34. p. 272. (p. 170. B.).

mit anzusehn, ist Jedem erlaubt [1]; ja die des Jupiter und seiner Söhne unsittliche Liebeshändel nach den Erzählungen der Dichter scenisch darstellen, werden in diesem Unfuge nicht nur nicht gehindert, sondern, wenn sie es mit wohltönender Stimme thun, gar durch Preise und Ehrenbezeugungen ausgezeichnet [2]. Die Philosophen lehren mit den Christen in vielen Punkten einstimmig [3], die christlichen Häretiker tragen den Christennamen so gut als die ächten Schüler Jesu, ja sie machen sich in wahnsinnigem Uebermuthe selber zu Göttern; gleichwohl werden weder Philosophen noch Häretiker, sondern nur die wahren Christen verfolgt, ja die Häretiker werden geehrt [4]. Nicht auf Grund einer erwiesenen Schuld, sondern lediglich um ihres Namens willen werden die Christen verurtheilt und zum Tode geführt; und doch ist der Name an sich ganz indifferent, begründet weder Tadel noch Lob, nur nach der That ist zu fragen und zu richten [5]; auch strafen die Kaiser sonst Niemanden ohne ge-

---

[1]) Apol. 2, 15. p. 98. (p. 52. B. C.).

[2]) Apol. 1, 4. p. 46. (p. 55. D.). Mit gleicher Entrüstung gedenken andere Apologeten dieser Indecenz der Bühne und ärgern sich über die Auszeichnung der Schauspieler: Theophil. ad Autol. 3, 30. p. 400. (p. 140. B.): *τοὺς σεβομένους αὐτὸν (θεὸν) ἐδίωξαν καὶ τὸ καθ' ἡμέραν διώκουσιν· οὐ μήν, ἀλλὰ καὶ τοῖς εὐφώνως ὑβρίζουσι τὸν θεὸν ἄθλα καὶ τιμὰς τιθέασι* — 3, 15. p. 389. (p. 127. A.) — Minuc. Fel. Octav. c. 37. p. 140. sq. — Tertull. apol. c. 15. T. V. p. 32. ad nat. 1, 10. p. 118. — Arnob. adv. gent. 4, 35. T. I. p. 161. sq. — Lactant. institutt. divin. 5, 20.

[3]) Apol. 1, 20. p. 55. (p. 66. C. D.): *εἰ καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, ἔνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θειοτέρως, καὶ μόνοι μετὰ ἀποδείξεως, τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισούμεθα;* — 1, 24. p. 58. (p. 68. D.).

[4]) Apol. 1, 26. p. 59. (p. 69. D. 70. C.).

[5]) Apol. 1, 4. p. 45. (p. 54. D. E.): *ὀνόματος προσωνυμίᾳ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν κρίνεται ἄνευ τῶν ὑποπιπτουσῶν τῷ ὀνόματι πράξεων· .... ἐπεὶ οὐ τοῦτο δίκαιον ἡγούμεθα, διὰ τὸ ὄνομα, ἐὰν κακοὶ ἐλεγχώμεθα, αἰτεῖν ἀφίεσθαι, πάλιν, εἰ μηδὲν διά τε τὴν προσηγορίαν τοῦ ὀνόματος καὶ διὰ τὴν πολιτείαν εὑρισκόμεθα ἀδικοῦντες, ὑμέτερον ἀγωνιᾶσαί ἐστι, μὴ ἀδίκως κολάζοντες τοὺς μὴ ἐλεγχομένους τῇ δίκῃ κόλασιν ὀφλήσητε.* In sehr ähnlicher Weise erklären sich: Athenag. legat. pro Christ. c. 1. p. 280. (p. 2. B.)

hörigen Erweis ſeiner Schuld [1]). Ja auch wenn ſchon der bloße Name einen Rechtsſpruch begründen und rechtfertigen könnte, würden weit eher die Ankläger der Chriſten, als die Chriſten ſelber zu verurtheilen ſein; denn der Chriſtenname bezeichnet das Gute, und das Gute zu haſſen iſt nimmer recht [2]). Auch das iſt ein ungerechtes Verfahren, daß Chriſten, welche in den Verhören ihr Bekenntniß abläugnen, frei entlaſſen werden, als ob weiter keine Schuld an ihnen haften könne, Chriſten hingegen, welche ſtandhaft für ihr Bekenntniß zeugen, beſtraft werden; da doch vielmehr das Leben Beider zu unterſuchen und je nach Befund zu entſcheiden iſt [3]). Dieſe offenbare Ungerechtigkeit und Partheilichkeit des gerichtlichen Verfahrens gegen die Chriſten zeigt zur Genüge, daß die Richter und Machthaber unter dem Einfluſſe der Dämonen ſtehn [4]). Sind aber die Chri-

---

c. 2. p. 281. (p. 3. C.) und Tertull. apol. c. 3. T. V. p. 9. ad nat. 1, 3. p. 101.

[1]) Apol. 1, 4. p. 45. (p. 54. E. 55. A.). — Tatian. orat. c. Gr. c. 27. p. 266. (p. 164. A.) — Athenag. legat. pro Christ. c. 2. p. 281. (p. 3. B. C.) — Tertull. apol. c. 2. p. 4.

[2]) Apol. 1, 4. p. 45. (p. 55. A.): *καίπερ, ὅσον γε ἐκ τοῦ ὀνόματος, τοὺς κατηγοροῦντας μᾶλλον κολάζειν ὀφείλετε· Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα· τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον.* — 1, 4. p. 45. (p. 54. D.): *ὅσον ἐκ τοῦ κατηγορουμένου ἡμῶν ὀνόματος, χρηστότατοι ὑπάρχομεν.* Das Wortſpiel zwiſchen *χρηστός* und *χριστός* benutzten mehrere Kirchenväter, um den Heiden die Tadelloſigkeit ihres Namens darzuthun, trotzdem daß ſie *χριστός* etymologiſch auf *χρίειν* zurückführten. S. außer Justin apol. 1, 4. p. 45. (p. 54. D. 55. A.) 1, 12. p. 50. (p. 60. A.) vgl. mit apol. 2, 6. p. 92. (p. 44. E.) dial. c. Tr. c. 86. p. 184. (p. 313. C.) c. 111. p. 204. (p. 338. C.) nur Theophil. ad Autol. 1, 1. p. 338. (p. 69. B.) vgl. mit 1, 12. p. 345. (p. 77. A. B.). Vielleicht wurden ſie auf jenes Wortſpiel durch die Korruption gebracht, mit welcher die Heiden den Chriſtennamen zuweilen ausſprachen: Tertull. apol. c. 3. p. 9.: sed et cum perperam Chrestianus pronuntiatur a vobis (nam nec nominis certa est notitia penes vos), de suavitate vel benignitate compositum est. — Lactant. institutt. divin. 4, 7.: immutata littera Chrestum solent dicere.

[3]) Apol. 1, 4. p. 46. (p. 55. A. B.).

[4]) Apol. 1, 57. p. 77. (p. 91. C.) — 2, 1. p. 88. (p. 41. D.) — Origen. c. Cels. 4, 32. T. I. p. 525. 8, 44. p. 774. — Lac-

ſtenverfolgungen das Werk der Dämonen, ſo können ſie nicht zum Beweiſe dienen, daß ſich Gott um die Chriſten nicht kümmere. Freilich geſchieht es mit ſeiner Zulaſſung, daß die Dämonen und in ihrem Dienſte ungerechte Menſchen die Chriſten bedrücken und morden; aber ſterben muß ja jeder Menſch [1] und die Verfolger werden in der ewigen Feuerpein ihre verdiente Strafe finden. Das ſichere Eintreten dieſer Strafe verbürgt der Umſtand, daß die Dämonen durch die Kraft des Namens Chriſti ſchon jetzt Menſchen unterworfen werden [2], und die Verzögerung der unausbleiblichen Züchtigung hat darin ihren guten Grund, daß Gott die Verſchüttung und Zerſtörung der Welt erſt dann eintreten laſſen will, wann alle die Seelen gläubig geworden ſind, welche nach ſeiner Vorausſicht noch gerettet werden können [3].

Der bisher geſchilderte Gegenſatz des Heidenthums wider das Chriſtenthum war ausſchließlich auf die Wirkungen gegründet, welche der neue Glaube auf Denkweiſe und Leben ſeiner Bekenner geäußert zu haben ſchien. Seine Geneſis wie ſein Weſen war durchaus praktiſcher Art. Er ging aus der Anſchauungsweiſe des Volkes hervor, hielt ſich an die Zufälligkeit der äußern Erſcheinung, ohne dem tiefern Grunde derſelben nachzuſpüren, hatte und ſuchte keine tiefere Baſis zu ſeiner Rechtfertigung, als das Leben und ſeine Bedürfniſſe, als den Schein und ſeine Täuſchungen. Es war natürlich, daß dieſe Form des Gegenſatzes zuerſt hervortrat; aber es war eben ſo natürlich, daß ſich der Gegenſatz in dieſer Form nicht abſchließen

---

tant. institutt. divin. 5, 21.: non ipsi homines persequuntur..., sed illi spiritus contaminati ac perditi, quibus veritas et nota est et invisa, insinuant se mentibus eorum et instigant nescios in furorem.

1) Apol. 2, 11. p. 95. (p. 49. B.): *οὐκ ἂν οὐδὲ ἐφονευόμεθα οὐδὲ δυνατώτεροι ἡμῶν ἦσαν οἵτε ἄδικοι ἄνθρωποι καὶ δαίμονες, εἰ μὴ πάντως παντὶ γεννωμένῳ ἀνθρώπῳ καὶ θανεῖν ὤφειλετο.*

2) Apol. 2, 8. p. 94. (p. 46. D.).

3) Apol. 2, 7. p. 93. (p. 45. B. C.) — 1, 28. p. 61. (p. 71. B.) — dial. c. Tr. c. 39. p. 136. (p. 258. A.) — Tertull. apol. c. 41. T. V. p. 79.

konnte. Von der Betrachtung des Chriſtenlebens erhob ſich der Blick allmählig zur Betrachtung der Chriſtenlehre; nachdem das Volk und die Politik ihr Verdammungsurtheil über die neue Stiftung ausgeſprochen hatten, trat auch die Wiſſenſchaft mit ihrem Gutachten heran; die Sentenz, daß das Chriſtenthum in ſeinen praktiſchen Wirkungen höchſt gefährlich ſei, wurde durch die zweite Antitheſe verſtärkt, daß auch ſeine Lehre unbegründet, widerſinnig, abgeſchmackt ſei. Juſtin hatte mit der Beſeitigung der der Geſinnung und dem Leben der Chriſten gemachten Vorwürfe

II. die Abwehr der Angriffe zu verbinden, welche gegen das Chriſtenthum als Heilsanſtalt und Lehre gerichtet waren. Der Apologet geht nach dieſer Seite nur auf drei Punkte genauer ein.

Der erſte betrifft die ſo ſpäte Einführung des Chriſtenthums, welche die Heiden dem Anſpruche deſſelben auf ausſchließliche Geltung entgegenhielten und womit ſie ſeinen höhern Urſprung in Frage ſtellen zu können meinten. Ihr ſelber — ſo ſprachen ſie in den Tagen Juſtin's zu den Chriſten [1] — räumt ein, daß euer Chriſtus erſt vor 150 Jahren unter Quirinus geboren worden iſt und während der Verwaltung des Pontius Pilatus ſeine Lehre verkündigt hat, folglich waren alle diejenigen, welche vor dieſer Zeit lebten, ohne Kenntniß eurer Lehre und trotz dieſer Unkenntniß natürlich außer Schuld. Wie ſoll es nun für uns eine Nothwendigkeit ſein, uns zu eurer Lehre zu bekennen? So ſcheinbar dieſe Ausflucht war, ſo treffend iſt die Antwort, womit Juſtin dieſelbe abſchneidet. Er ſetzt ihr ſeine ſchöne Idee von vorchriſtlichen Offenbarungen des

---

1) Apol. 1, 46. p. 71. (p. 83. B.). Denſelben Vorwurf wiederholte Celſus, etwas anders gewendet: Origen. c. Cels. 4, 7. T. I. p. 506. Später nahmen ihn die Neu-Platoniker, insbeſondere Julian und Porphyrius, wieder auf. In Betreff des Erſtern vgl. Cyrill. adv. Jul. l. 3. T. VI. p. 106. C. D., in Anſehung des Letztern Hieronym. epist. ad Ctesiphont. adv. Pelag. T. II. p. 172. — Keil de causis alieni platonicorum recentiorum a religione christ. animi: Opusc. academ. p. 423. sq. — Tzſchirner Geſchichte der Apologetik I. S. 225[25] f. 342. f.

Logos entgegen. Ihr habt Recht, entgegnet er [1], unſer Chriſtus iſt nach dem Willen Gottes erſt unter Quirinus geboren worden, aber dieſe Zeit iſt nicht der Anfang ſeiner welterlöſenden Thätigkeit. Als der Erſtgeborene Gottes, als der göttliche Logos, iſt er längſt vorher, iſt er ſchon unter den früheſten Menſchengeſchlechtern als Lehrer thätig geweſen; alle Menſchen, Juden und Griechen, haben ſeine erleuchtende und heiligende Einwirkung erfahren; es hat bereits vor dem Chriſtenthume Chriſten gegeben. Diejenigen, welche ſich dem Einfluſſe des Logos hingaben, ſind Chriſten geweſen, ob ſie auch Atheiſten genannt wurden; ſo unter den Griechen Sokrates und Heraklit, unter den Juden Abraham, Elias, Ananias, Aſaria, Miſael und Andere. Chriſtus iſt alſo keineswegs zu ſpät erſchienen, er iſt zu aller Zeit dageweſen; die frühere Unkenntniß des chriſtlichen Heiles kann nicht zum Deckmantel ſpätern Unglaubens dienen; wer in der Vorzeit ohne den Logos lebte, lebte durch ſeine Schuld ohne ihn; er beraubte ſich durch vorſätzliche Feindſchaft des göttlichen Lichtes und Lebens.

---

[1] Apol. 1, 46. p. 71. (p. 83. C. D.): *τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν· οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοί· ... ὥστε καὶ οἱ προγενόμενοι ἄνευ λόγου βιώσαντες ἄχρηστοι καὶ ἐχθροὶ τῷ Χριστῷ ἦσαν καὶ φονεῖς τῶν μετὰ λόγου βιούντων· οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες, Χριστιανοί καὶ ἄφοβοι καὶ ἀτάραχοι ὑπάρχουσιν.* Die vorſtehende Stelle hat das eigene Schickſal gehabt, daß ſie faſt durchgängig, noch neuerdings durch von Ammon (die Fortbildung des Chriſtenthums zur Weltreligion 2 Aufl. II. S. 115.), mißverſtanden worden iſt. Siehe die Berichtigung bei Credner Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften I. S. 116. Juſtin's Vorſtellung von vorchriſtlichen Offenbarungen des Logos auch unter den Heiden kehrt bei den alexandriniſchen Kirchenlehrern, Clemens und Origenes, weiter ausgebildet wieder. Schön iſt insbeſondere, was Clemens (strom. 6, 7, 58. T. III. p. 133.) ſagt. Daß es, wenn auch nicht dem Namen, doch der That nach bereits vor Chriſtus Chriſten gegeben habe, wird auch von Euſebius bemerkt (hist. eccles. 1, 4. T. I. p. 35.).

Das Herz des Chriſtenthums traf eine zweite Ausſtellung, welche die Heiden an der chriſtlichen Lehre machten, nämlich das Dogma von der Perſon Chriſti. „Wahnſinn iſt es," ſagten ſie [1], „die zweite Stelle nach dem unwandelbaren, ewigen und Alles zeugenden Gotte einem gekreuzigten Menſchen zu geben." Sie warfen die Frage auf [2]: „was hindert anzunehmen, daß der, welchen ihr Chriſtus nennt, ein Menſch, von Menſchen geboren, geweſen iſt und die Wunder, welche ihr ihm zuſchreibt, durch magiſche Kunſt verrichtet und dadurch den Schein, als ob er ein Sohn Gottes ſei, veranlaßt hat?" Nicht allein an der göttlichen Verehrung Chriſti überhaupt nahmen ſie Anſtoß, ſondern vorzüglich daran, daß dieſe Apotheoſe einem Gekreuzigten widerfahren ſei [3], welcher ſich durch Nichts über die beſchränkte Sphäre des gewöhnlichen Menſchenlebens erhoben und nur als ein geſchickter Goët der Einfalt ſeines Volkes klüglich zu imponiren verſtanden habe [4]. Juſtin erkannte, um was es ſich bei dieſer Einrede handle; mit aller Energie ſeiner

---

[1]) Apol. 1, 13. p. 51. (p. 60. E. 61. A.).

[2]) Apol. 1, 30. p. 61. (p. 72. A.): *ὅπως μή τις ἀντιτιθεὶς ἡμῖν, τί κωλύει καὶ τὸν παρ' ἡμῖν λεγόμενον Χριστόν, ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων ὄντα, μαγικῇ τέχνῃ ἃς λέγομεν δυνάμεις πεποιηκέναι καὶ δόξαι διὰ τοῦτο υἱὸν θεοῦ εἶναι, τὴν ἀπόδειξιν ἤδη ποιησόμεθα.*

[3]) Alle nur irgend bekannten heidniſchen Gegner des Chriſtenthums fanden es lächerlich, ja irreligiös, einen Gekreuzigten anzubeten. Spottend ſagt Lucian de morte Peregrin. c. 11.: *τὸν μέγαν ἐκεῖνον ὅτι σέβουσιν ἄνθρωπον, τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα.* Zürnend ruft Celſus bei Origen. c. Cels. 7, 53. T. I. p. 732.: *τὸν βίῳ μὲν ἐπιῤῥητοτάτῳ, θανάτῳ δὲ οἰκτίστῳ χρησάμενον θεὸν τίθεσθε*, vgl. 2, 31. p. 413. 7, 36. p. 719. Mit dem Ausdrucke der Verachtung erklärt Julian bei Cyrill. adv. Julian. l. 6. T. VI. p. 194. D.: *εἰς τοῦτο ἦλθον ὀλέθρου, ὥστε τοὺς αἰωνίους ἀφέντες θεούς, ἐπὶ τῶν Ἰουδαίων μεταβῆναι νεκρόν.* Gleich ſtark ſind die Aeußerungen der Heiden, welche Minuc. Fel. Octav. c. 9. p. 29. c. 29. p. 111., Arnob. adv. gent. 1, 36. T. I. p. 23. und Lactant. institutt. divin. 4, 16. berichten.

[4]) Schon die Juden ſchalten Chriſtum noch während ſeines Verweilens unter ihnen einen Zauberer, wie Juſtin (dial. c. Tr. c. 69. p. 168. [p. 296. A.]), Lactantius (institutt. divin. 4, 15. 5, 3.), der Verfaſſer der clementiniſchen Recognitionen (1, 58. T. I. p. 501.) und mehrere neuteſtamentliche Apokryphen (ſ. Arens

Individualität ſucht er dieſelbe abzuweiſen. Er zieht zunächſt eine Parallele zwiſchen der heidniſchen Theologie und dem chriſtlichen Dogma von der Perſon Chriſti, um die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu ſchlagen, um ihnen zum Bewußtſein zu bringen, daß ihnen auf dem Standpunkte ihrer eigenen Theologie am wenigſten die Berechtigung zuſtehe, das kirchliche Dogma als widerſinnig zu verwerfen. Wir lehren, ſagt er, im Vergleiche zu eurer Theologie nichts durchaus Neues; wir ſchreiben Jeſu nur zu, was auch ihr von euren Göttern glaubt und lehrt. Nennen wir Jeſum Gottes Sohn, ſo verdient er, auch wenn er nur im ganz gewöhnlichen Sinne Menſch wäre, wegen ſeiner Weisheit Sohn Gottes zu heißen; denn alle eure Schriftſteller nennen Gott einen Vater von Männern und Göttern [1]. Behaupten wir, er ſei auf eine beſondere, von der gemeinen Zeugung durchaus verſchiedene Weiſe aus Gott als Gottes Logos gezeugt worden, ſo haben wir das mit euch gemein, die ihr euren Hermes den Logos, Dolmetſcher und Botſchafter Gottes nennt [2]. Verſichern wir, daß Jeſus aus einer Jungfrau geboren worden ſei, ſo könnt ihr dabei an euren Perſeus denken. Berichten wir, daß Jeſus Lahme und Gichtbrüchige und von Geburt Sieche geſund gemacht, ja Todte auferweckt habe, ſo werdet ihr darin das wiederfinden, was ihr von eurem Aeskulap erzählt [3]. Findet ihr es anſtößig, daß Jeſus gekreuzigt worden ſei, ſo mögt ihr die Leiden der Söhne des Zeus vergleichen: Aeskulap wurde vom Blitze getroffen, Bacchus zerriſſen, Herkules beſtieg im Ueberdruſſe ſeiner Mühen den Scheiterhaufen. Die Mannigfaltigkeit der Todesarten, welche dieſe Götterſöhne erlitten haben ſollen, zeigt, daß Jeſum auch die eigen-

---

de evangel. apocryph. in canonicis usu historico, critico, exegetico. Gotting. 1835. p. 34.) erwähnen. Unter den Heiden ſprach Celſus dieſen Vorwurf am erſten und ſtärkſten aus: Origen. c. Cels. 1, 6. T. I. p. 325. — 1, 38. p. 356. — 1, 68. p. 382. Vgl. außerdem Arnob. adv. gent. 1, 43. T. I. p. 28. und Lactant. institutt. divin. 4, 13. 15. 5, 3.

1) Apol. 1, 22. p. 57. (p. 67. E.).

2) Apol. 1, 21. sq. p. 56. sq. (p. 67. A. E.).

3) Apol. 1, 22. p. 57. (p. 68. B.).

thümliche Weiſe, in welcher er endete, nicht tiefer als jene Heroen ſtellt [1]. Befremdet euch endlich die Himmelfahrt Chriſti, auch dafür bietet eure Theologie Analogieen. Aeskulap, Bacchus, Herkules, die Dioskuren, Perſeus, Bellerophontes, alleſammt Söhne ſterblicher Frauen, wurden in den Himmel aufgenommen. Bedarf es erſt noch der Erwähnung der Ariadne und der Uebrigen, welche unter die Sterne verſetzt wurden? Apotheoſirt ihr nicht alle eure Kaiſer nach dem Tode und führt ſogar Zeugen auf, welche eidlich verſichern, daß ſie den jedesmaligen Kaiſer von dem lodernden Scheiterhaufen in den Himmel haben aufſteigen ſehn [2]? Ihr habt ſomit Urſache, uns gewähren zu laſſen, wenn wir lehren, daß der Logos, die erſte Zeugung Gottes, ohne Geſchlechtsvermiſchung gezeugt worden iſt, Jeſus unſer Lehrer, und daß derſelbe gekreuzigt, geſtorben, wieder auferſtanden und gen Himmel gefahren iſt; denn wir behaupten damit nur, was ihr von euren Göttern berichtet [3].

---

1) Apol. 1, 22. p. 57. (p. 68. A.).

2) Apol. 1, 21. p. 56. (p. 67. A. B.). Im Tone ſtrengen Tadels gedenkt Tatian der römiſchen Sitte, die geſtorbenen Kaiſer zu apotheoſiren, und ſpottet über die Verſetzung von Menſchen unter die Sterne: orat. c. Gr. c. 10. p. 252. (p. 149. D.).

3) Apol. 1, 21. p. 56. (p. 66. E. 67. A.): *τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον, ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ Θεοῦ, ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγενῆσθαι Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν διδάσκαλον ἡμῶν, καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανόν, οὐ παρὰ τοὺς παρ' ὑμῖν λεγομένους υἱοὺς τῷ Διΐ καινόν τι φέρομεν.* Ganz derſelben Schluß- und Beweisart bedienen ſich auch Tatian und Tertullian. Bekannt iſt des Letztern Ausſpruch: apolog. c. 21. T. V. p. 44.: recipite interim hanc fabulam, similis est vestris. Erſterer aber bemerkt: orat. c. Gr. c. 21. p. 262. (p. 159. C. D.): *οὐ μωραίνομεν, ἄνδρες Ἕλληνες, οὐδὲ λήρους ἀπαγγέλλομεν, θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι κατάγγέλλοντες. Οἱ λοιδοροῦντες ἡμᾶς συγκρίνατε τοὺς μύθους ὑμῶν τοῖς ἡμετέροις διηγήμασι* — und, nachdem er an die Athene, welche als Deiphobus auftrat, an den Apollo, welcher die Rinder Admet's weidete, an die Juno, welche in der Geſtalt eines alten Weibes zur Semele ſchlich, erinnert hat, nachdem er ferner auf den Tod Aeskulap's, auf den Scheiterhaufen des Herkules und auf die Leiden des an den Kaukaſus geſchmiedeten Prometheus hingewieſen hat, ſchließt er mit der ſpöttiſchen Bitte:

Juſtin hatte an dieſer Parallele ein ſichtliches Wohlgefallen, darum führt er ſie ſo im Einzelnen durch; aber es war ihm kein eigentlicher Ernſt damit, ſie diente ihm nur als argumentum ad hominem. Die objektive Grundlage, auf welche er die Rechtfertigung der kirchlichen Lehre von dem Weſen, den Thaten und den Schickſalen Chriſti gegen die Einwendungen der Heiden baſirte, waren ihm die altteſtamentlichen Weiſſagungen. Was er in folgendem Bekenntniſſe ſummariſch ausſpricht [1]: „wir haben in den Büchern der Propheten gefunden, daß eine Jungfrau einen Mann gebären würde, welcher nach erlangtem Mannesalter allerlei Krankheiten und Erſchlaffungen heilen, Todte auferwecken, beneidet, verkannt und gekreuzigt werden, ſterben, auferſtehn und zum Himmel aufſteigen, Sohn Gottes ſein und heißen würde, Jeſum unſern Chriſt," das bildet den eigentlichen Kern ſeiner Apologie des Dogmas von Jeſu in metaphyſiſcher, wie geſchichtlicher Beziehung. Wir müſſen uns aber die genauere Entwickelung dieſer Beweisart hier verſagen, weil ſie ſpäter eine geeignetere Stelle findet.

Weniger wichtig wegen ſeiner Gefährlichkeit (denn das Auferſtehungsdogma ſelbſt iſt nicht fundamental), als wegen der Allgemeinheit und des Ungeſtümes, mit welchem er unternommen wurde, iſt der Angriff, welchen die Heiden gegen die chriſtliche Lehre von der Auferſtehung des Leibes richteten. Keine Lehre war dem Heiden ſo anſtößig und unglaublich [2], als dieſe. Selten im Tone ruhiger und ernſter Beſtreitung, faſt immer nur mit Spott und Hohn griff er ſie an. Als Paulus zu Athen von der Auferſtehung der Todten zu reden beginnt, lacht ein Theil ſeiner Hörer ſogleich laut auf [3]. Cäcilius nennt die Erwartung einſtiger Wiederbelebung der zu Staub und Aſche zerſtobenen Körper ein altes Weibermähr-

διόπερ ἀποβλέψαντες πρὸς τὰ οἰκεῖα ἀπομνημονεύματα, κἂν ὡς ὁμοίως μυθολογοῦντας ἀποδέξασθε.

[1]) Apol. 1, 31. p. 62. (p. 73. A.).

[2]) Coh. ad Graec. c. 27. p. 27. (p. 26. C.): ἀπιστουμένη παῤ Ἕλλησιν ἀνάστασις.

[3]) Apoſtelgeſch. 17, 32. — Constitutt. Apostol. 5, 7. T. I. p. 306.: χλευάζουσιν Ἕλληνες.

chen [1], Celsus eine Hoffnung der Würmer [2], die Gegner, welche Lactantius bestreitet, eine lustige und alberne Einbildung [3]. Wir wollen sehn, sagen die Heiden zu Lyon und Vienne, indem sie die zu Asche verbrannten Leiber der getödteten Christen in die Rhone streuen [4], ob sie auferstehn werden. Zeige mir, fordert Autolykus den Theophilus auf [5], wenigstens Einen, der von den Todten erstanden ist; sein Anblick soll mich überzeugen. Eine so große Zeitreihe ist nun schon vorüber, erinnert Cäcilius [6], so zahllose Jahrhunderte sind verschwunden; wer ist jemals aus der Unterwelt zurückgekommen, wäre es auch nur auf Stunden, wie Protesilaus, daß wir unsern Augen glauben könnten? Abgesehn von der Unbegreiflichkeit und darum vorausgesetzten Unmöglichkeit der Körperauferstehung, war es dem Heiden auch keineswegs wünschenswerth, in den verlassenen Körper zurückzukehren. Entweder hatte ihn seine Philosophie den Tod als den Schlußstein alles Lebens betrachten gelehrt, in diesem Falle verstand es sich von selbst, daß er die Körperauferstehung für Nichts als eine abgeschmackte Träumerei ansehn konnte. Oder er glaubte an eine Fortdauer des individuellen Seins auch nach dem Tode, dann wollte er wenigstens der Materie entledigt sein; denn der Körper erschien

---

1) Minuc. Fel. Octav. c. 11. p. 33.: aniles fabulas adstruunt . . . renasci se ferunt post mortem et cineres et favillas.

2) Origen. c. Cels. 5, 14. T. I. p. 587.: ἀτεχνῶς σκωλήκων ἡ ἐλπίς.

3) Lactant. institutt. divin. 7, 26.: tanquam stultitiam vanitatemque derident. Vgl. Tertull. ad nat. 1, 19. T. V. p. 128.: ridete quantumlibet stupidissimas mentes, quae moriuntur ut vivant, sed . . . .

4) Euseb. hist. eccles. 5, 1. T. II. p. 35. sq.

5) Theophil. ad Autol. 1, 13. p. 345. (p. 77. C.). Vgl. Justin. apol. 1, 19. p. 55. (p. 65. D.): διὰ τὸ μήπω ἑωρακέναι ὑμᾶς ἀναστάντα νεκρόν, ἀπιστία ἔχει.

6) Minuc. Fel. Octav. c. 11. p. 35. Dieselbe Sprache führten die heidnischen Gegner der Auferstehungslehre noch zur Zeit des Lactantius. Dieser erzählt institutt. divin. 7, 22.: nobis de resurrectione adfirmantibus . . . illud opponitur: tot jam saecula transierunt: quis unquam unus ab inferis resurrexerit, ut exemplo ejus fieri posse credamus?

ihm als ein Kerker der Seele, deſſen Abſtreifung erſt die wahre Freiheit des pſychiſchen Lebens bedinge und deſſen Auflöſung darum je eher je lieber zu wünſchen ſei; ſelbſt die Freunde der Seelenwanderungslehre ſahn in der Rückkehr der Seele in hyliſche Körper nur Strafe. Zu dem Allen kam die anſcheinende Zweckloſigkeit der Wiederherſtellung eines verweſten Körpers, das Widrige des Anblickes der verweſenden Materie, nach welcher Rückſicht Celſus erklärt [1]: „daß Gott der Seele ewiges Leben verleihn könne, will ich nicht läugnen; aber Leichname ſind, wie Heraklit ſagt, verächtlicher als Koth und es fehlt Gotte eben ſo wohl an dem Willen als der Macht, Fleiſch, das mit Stoffen angefüllt iſt, welche man nicht einmal gern nennt, wider Vernunft ewig zu machen.“ Dieſer ſo oft und ſo unverholen ausgeſprochene Spott und Abſcheu der Heiden gegen die Lehre von der Auferſtehung der Todten entzündete unter den alten Chriſten, welchen das beſtrittene Dogma aus mehr als Einem Grunde höchſt theuer war, einen eben ſo großen Eifer der Vertheidigung [2]. Nicht bloß in den allgemeinen Apologieen, ſondern in zahlreichen Einzelſchriften ſuchten ſie daſſelbe zu rechtfertigen, zu begründen, zu empfehlen [3]. Auch Juſtin ſchenkte ihm eine beſondere Aufmerkſamkeit; er nahm es nicht bloß in der größern Apologie und wahrſcheinlich auch in der verloren gegangenen Schrift gegen Marcion in Schutz, ſondern er widmete ihm auch eine beſondere Vertheidigung, welche uns ihrem größeſten Theile nach in dem bekannten Fragmente noch erhalten iſt. Freilich iſt dieſe Abhandlung nicht ausſchließlich gegen die Heiden gerichtet, ſondern ſie beſtreitet zugleich und hauptſäch-

---

[1] Origen. c. Cels. 5, 14. T. I. p. 588.

[2] Eisenlohr (argumenta ab apologetis saeculi secundi etc. T. II. p. 168. sq.) hat, außer dem im Texte genannten, noch einige andere Gründe zuſammengeſtellt, welche es erklärlich machen, weshalb die alten Apologeten die Lehre von der Auferſtehung ſo angelegentlich vertheidigten.

[3] Vgl. Teller fides dogmatis de resurrectione carnis per quatuor priora secula (Hal. et Helmst. 1766.) p. 75. sqq. und Clausen apologetae eccles. christ. ante-theodosiani Platonis ejusque philosophiae arbitri (Havn. 1817.) p. 122.

lich die chriſtlichen Häretiker, aber die meiſten der Einwendungen, welchen ſie entgegentritt, ſind heidniſchen Urſprunges und Charakters, und die Waffen, welche ſie führt, ſind zum Theile völlig dieſelben, welche in der größern Apologie gebraucht ſind. Vier Angriffspunkte ſind es, gegen welche Juſtin das Auferſtehungsdogma zu vertheidigen fand.

Zunächſt nannten die Gegner dieſe Lehre ungereimt und widerſprechend. Sie ſtellten das Dilemma auf: entweder wird der Leib vollſtändig, mit allen ſeinen Gliedern wiederhergeſtellt oder nur unvollſtändig. Geſchieht das Erſtere, ſo ſetzen auch die einzelnen Glieder nothwendig die Funktionen fort, welche ſie auf der Erde vollzogen, alſo die Gebärmutter empfängt und das männliche Glied gibt Samen und ſo fort. Dieſes iſt aber nicht bloß an ſich widerſinnig, ſondern widerſtreitet auch der ausdrücklichen Verſicherung Chriſti (Matth. 22, 30.), daß die Auferſtandenen weder heirathen noch ſich verheirathen laſſen, ſondern wie die Engel im Himmel ſein ſollen; denn die Engel haben weder Fleiſch noch eſſen ſie noch begatten ſie ſich. Findet das Letztere ſtatt, ſo erſcheint Gott als ſchwach; denn ſchwach iſt, wer wohl Einzelnes, aber nicht Alles retten kann. Auch muß man annehmen, daß der Einzelne ſo aufſteht, wie er beſtattet wurde, alſo der Einäugige mit Einem Auge, der Lahme mit lahmen Füßen, jeder Gebrechliche ohne das Glied, welches ihm verloren ging. Aber auch dieß iſt unglaublich, weil widerſprechend [1]). Dieſem Dilemma weicht Juſtin

---

[1]) De resurrect. c. 2. p. 589. A. c. 4. p. 590. B. Die beiden Glieder jenes gegneriſchen Dilemma bringt auch Tertullian theilweiſe zur Sprache: de resurrect. carn. c. 57. T. III. p. 259.: hinc jam illa vulgaris incredulitatis argutia est: si, inquiunt, ipsa eademque substantia revocatur cum sua forma, linea, qualitate, ergo et cum insignibus suis reliquis; itaque et caeci et claudi et paralytici et, ut quis insignis excesserit, ita et revertetur. — c. 60. p. 263. sq.: ecce autem, ut adhuc controversiam exaggerent carni maxime eidem, de officiis quoque membrorum argumentantur, aut et ipsa dicentes permanere debere in suis operibus et fructibus, ut eidem corpulentiae adscripta, aut, quia constet discessura esse officia membrorum, corpulentiam quoque eradant, cujus scilicet perseverantia credenda non sit, utique sine mem-

dadurch aus, daß er die Richtigkeit des erſtern Gliedes theilweiſe anerkennt. Seine Antwort lautet dahin: die verweſten Leiber werden nach ihrem ganzen Komplex, mit allen ihren Gliedern auferſtehn. Dieſes beweiſen die wunderbaren Krankenheilungen, welche Chriſtus auf der Erde durch den Zauber ſeines Wortes vollbrachte. Denn wenn derſelbe die Gebrechen des Körpers heilte, wenn er Blinde ſehn, Lahme gehn machte, ſo that er dieſes in der erklärten Abſicht, die Menſchen zu überzeugen, er werde auch bei der künftigen Auferſtehung den menſchlichen Körper zur vollen Integrität ſeiner Glieder wiederherſtellen [1]). Daraus indeß, daß der Leib bei der Auferſtehung allſeitig vervollſtändigt werden und keines ſeiner Glieder entbehren wird, folgt nicht, daß alle wiederhergeſtellten Glieder in der künftigen Welt auch zur Anwendung kommen werden; insbeſondere folgt nicht aus der Wiederherſtellung der Geſchlechtsglieder auch die Wiederkehr der geſchlechtlichen Funktionen, denn der Beſitz einer Sache ſchließt nicht ohne Weiteres ihren Gebrauch in ſich. Gebären doch ſchon auf Erden viele Frauen niemals, weil ſie unfruchtbar ſind. Andere enthalten ſich, gleich den Männern, entweder für immer oder auf eine Zeit freiwillig des Geſchlechtsumganges [2]). Selbſt Thiergattungen werden ge-

bris, quia nec membra credenda sint sine officiis. Vgl. Hieronym. epist. 27. ad Eustoch. epitaph. Paul. T. I. p. 116. sq. epist. 61. ad Pammach. T. II. p. 117. sq. epist. 65. ad Pammach. et Ocean. T. II. p. 130.

[1]) De resurrect. c. 4. p. 590. C. dial. c. Tr. c. 69. p. 168. (p. 295. D. 296. A.). Abgedruckt ſind die betreffenden Stellen ſchon Thl. I. S. 161. Vgl. Tertull. de resurr. carn. c. 57. p. 260.

[2]) An dieſen Umſtand erinnert im Vorbeigehn auch Tertullian, indem er die Behauptung der Häretiker, daß, wenn der menſchliche Körper bei der Auferſtehung in ſeiner vollen Integrität hergeſtellt werden ſolle, auch an eine Fortſetzung des zeitlichen Gebrauches der einzelnen Glieder gedacht werden müſſe, beſeitigen will: de resurrect. carn. c. 61. p. 266. Vergl. auch Hieronym. epist. 61. ad Pammach. T. II. p. 119.: nec statim superflua videbitur membrorum resurrectio, quae caritura sint officio suo, cum adhuc in hac vita positi nitamur opera non implere membrorum. Der eigentliche und hauptſächlichſte Grund aber, um deswillen Tertullian die Herſtellung des frühern Körpers mit allen ſeinen Beſtand-

funden, bei denen trotz des Vorhandenseins der Geschlechtsglieder keine Zeugung und Empfängniß stattfindet, wie die Maulesel. Die nur relative Nothwendigkeit der Begattung hat außerdem Christus gezeigt. Er unterwarf sich allen Bedürfnissen der menschlichen Natur, er aß und trank und kleidete sich, aber die Geschlechtslust ließ er ungestillt. Dadurch hat er ersichtlich gemacht, daß das Bestehn des menschlichen Körpers nicht in dem Maße durch die Geschlechtsthätigkeit bedingt ist, wie durch Essen und Trinken und Kleidung. Christus wurde ferner von einer Jungfrau geboren; diese Geburt hatte den besondern Zweck, der durch Beimischung sinnlicher Lust ungöttlich gewordenen Zeugung eine Grenze zu stecken und zu zeigen, daß Gott auch ohne die Dazwischenkunft der menschlichen Geschlechtsvermischung Menschen bilden könne. Endlich verheißt Christus bestimmt, daß nach der Auferstehung keine Begattung mehr stattfinden werde: „die Kinder dieser Welt freien und lassen sich freien; dagegen die Kinder der künftigen Welt freien weder, noch lassen sie sich freien, sondern sie werden wie die Engel im Himmel sein" (Luk. 20, 34. ff.) [1].

---

theilen trotz des künftigen Nichtgebrauches mehrerer Glieder für nothwendig hält, ist das Gericht: de resurrect. carn. c. 60. p. 264.: liberabuntur membra ab officiis, nec ideo non erunt necessaria. Licet enim officiis liberentur, sed judiciis retinentur, ut quis referat per corpus, prout gessit; salvum enim hominem tribunal dei exigit; salvum vero sine membris non licet esse, ex quorum non officiis, sed substantiis constat. Das künftige Gericht dient den alten Vätern überhaupt als eines der stärksten Argumente für ihren Glauben an die Auferstehung des Leibes, indem sie es ungerecht finden, daß die Seele für das, was sie auf der Erde in Gemeinschaft mit dem Körper gethan, allein verantwortlich sein, allein Gutes oder Böses empfangen solle. S. Tatian. orat. c. Gr. c. 6. p. 248. (p. 145. D.) — Constitutt. Apostol. 5, 7. T. I. p. 305. — Athenag. de resurrect. c. 18. p. 330. sq. (p. 60.). — Tertull. de resurrect. carn. c. 14. p. 183. sq. apol. c. 48. T. V. p. 91. Ja nicht selten wurde die Auferstehungslehre einzig auf das Gericht gegründet, so daß sich Athenagoras veranlaßt fand, auf das Unstatthafte einer so einseitigen Beweisführung aufmerksam zu machen: de resurrect. c. 14. p. 327. (p. 55. C.).

[1] De resurrect. c. 3. sq. p. 589. sq. Auffallend ist, daß Justin die Folgerung, welche die bestrittenen Gegner aus den Worten

Doch die Gegner der Auferſtehungslehre blieben nicht dabei ſtehn, dieſes Dogma wegen ihrer Unfähigkeit, ſich von der Qualität der erwarteten Auferſtehung eine beſtimmte und haltbare Vorſtellung zu machen, zu verwerfen, ſondern ſie ſteigerten die vorausgeſetzte qualitative Ungereimtheit bis zur phyſiſchen Unmöglichkeit. Die Wiederherſtellung eines verweſten Leibes, behaupteten ſie, kann ſelbſt Gott nicht bewerkſtelligen. Gegen dieſe vorgewendete Unmöglichkeit beruft ſich Juſtin zuvörderſt auf die Allmacht Gottes. Wir behaupten, verſetzt er[1]), daß Gotte Nichts unmöglich ſei, und ſind der Anſicht, daß es beſſer ſei, auch das zu glauben, was nach unſerer Natur und bei Menſchen unmöglich ſcheint, als mit den Andern dem Unglauben Raum zu geben; hat doch Jeſus Chriſtus, unſer Meiſter, geſagt: was bei Menſchen unmöglich iſt, das iſt bei Gott möglich" (Luk. 18, 27.). Außerdem, fährt er fort, müßten wir ja auch ungläubiger als die Heiden ſein, wenn wir unſerm Gotte nicht die Möglichkeit der Todtenauferweckung zugeſtehn wollten. Die Heiden halten ſich überzeugt, daß ihre Götzenbilder, welche doch nicht ſehn, ob ſie ſchon Augen haben, und nicht hören, ob ſie gleich Ohren beſitzen, Alles vermögen, wie Einer ihrer Dichter Homer ſagt: die Götter vermögen Alles und leicht; wie alſo ſollten wir der Macht Gottes Schran-

---

Chriſti: „ſie werden wie die Engel im Himmel ſein" gezogen hätten, ganz mit Stillſchweigen übergeht. Deshalb möge die Antwort, welche Hieronymus auf jene Folgerung ertheilt, hier einen Platz finden: epistol. 27. ad Eustoch. T. I. p. 117.: quod si opposueris, quomodo ergo erimus similes angelorum, cum inter angelos non sit masculus et femina, breviter ausculta: non substantiam nobis angelorum, sed conversationem et beatitudinem dominus repromittit. — epist. 61. ad Pammach. T. II. p. 119.: angelorum nobis similitudo promittitur, id est beatitudo illa, in qua sine carne et sexu sunt angeli, nobis in carne et sexu nostro donabitur. Vgl. Tertull. de resurrect. carn. c. 62. p. 267.

[1]) Apol. 1, 19. p. 55. (p. 65. C. 66. A.). Dieſe Berufung auf die Allmacht Gottes erregte den Unwillen und Hohn des Celſus in hohem Grade: Origen. c. Cels. 5, 14. T. I. p. 587.: *οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνασθαι, καταφεύγουσιν εἰς ἀποπωτάτην ἀναχώρησιν, ὅτι πᾶν δυνατὸν τῷ θεῷ· ἀλλ' οὔτι γε τὰ αἰσχρὰ ὁ θεὸς δύναται οὐδὲ τὰ παρὰ φύσιν βούλεται.*

ken ſetzen, zumal da wir Thatſachen vor Augen haben, die keinen Zweifel übrig laſſen, daß Gott auch das wirken könne, was uns unbegreiflich, ja unmöglich ſcheint [1]? Er hat den erſten Menſchen aus Erde geſchaffen: fürwahr ein ſprechender Beweis ſeiner Macht [2]. Noch wunderbarer iſt die Bildung aller nachfolgenden Menſchen aus der ſo geringen Quantität männlicher Samenfeuchtigkeit. Gewiß, wenn wir den Körper nicht hätten, welchen wir haben, und es zeigte uns Jemand einige Tropfen des männlichen Samens und daneben eine Zeichnung des menſchlichen Körpers und verſicherte uns, aus jenen wenigen Tropfen entwickele ſich ein ſo großes Gebild mit Fleiſchmaſſen, Sehnen und Knochen: Niemand würde ihm glauben, Alle würden die Möglichkeit einer ſolchen Bildung in Abrede ſtellen. Nichtsdeſtoweniger geſchieht das Unglaubliche wirklich. Auf gleiche Weiſe wird Gott, ſo unmöglich es auch ſcheint, die wie Samenkörner in die Erde gelegten und aufgelöſten menſchlichen Leiber ſeiner Zeit wieder erwecken und mit Unvergänglichkeit überkleiden [3]. Dieſen auf die Macht Gottes, ſo weit ſich die-

---

[1]) De resurrect. c. 5. p. 590. D. E.

[2]) De resurrect. c. 5. p. 590. E.: *ὀφείλομεν τῷ θεῷ ἡμῶν πιστεύειν, ἔχοντες τεκμήρια· καὶ πρῶτον μὲν τὴν τοῦ πρωτοπλάστου γένεσιν, ὅτι ἐκ γῆς ὑπὸ θεοῦ γέγονεν· ἱκανὸν γὰρ τοῦτο δεῖγμα τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως.* Auch die Erſchaffung der Welt zieht Juſtin im Vorübergehn an: apol. 1, 19. p. 55. (p. 66. A.) Vgl. Constitutt. Apostol. 5, 7. T. I. p. 308.: *τῆς αὐτῆς δυνάμεώς ἐστιν ἔργον, τὸ δημιουργῆσαι κόσμον καὶ τὸ νεκροὺς ἀναστῆσαι.*

[3]) Apol. 1, 19. p. 55. (p. 65. C.—E.) de resurrect. c. 5. p. 591. A. Ausgezogen ſind dieſe Stellen bereits Thl. I. S. 159. f. Merkwürdig iſt die Uebereinſtimmung, mit welcher faſt alle Apologeten und andere Lehrer der alten Kirche die Erſchaffung der erſten und die Geburt aller nachfolgenden Menſchen als ein Dokument der Macht Gottes und als ein Analogon der künftigen Körpererweckung aufführen. Freilich gehn ſie in der beſondern Faſſung dieſer Vergleichung unter ſich und insbeſondere von Juſtin ab, aber die Subſtanz iſt bei Allen weſentlich dieſelbe. Es iſt nicht unintereſſant und unwichtig, dieſe Einſtimmung an einigen Beiſpielen zur Anſchauung zu bringen. Am nächſten ſchließen ſich an Juſtin Theophilus von Antiochien und der Verfaſſer der apoſtoliſchen Konſtitutionen an: Theophil. ad Autol. 1, 8. p. 343. (p. 75. A.): *σὺ οὐ βούλει σεαυτὸν πιστεῦσαι τῷ θεῷ,*

ſelbe in der Erſchaffung und Fortpflanzung des Menſchengeſchlechts zeigt, geſtützten Beweis für die Möglichkeit der Körperauferſtehung verſtärkt Juſtin durch einen andern aus Atio-

τοσούτους ἀρξαβῶνας ἔχων παρ' αὐτοῦ· πρῶτον μὲν γάρ, ὅτι ἐποίησέ σε ἐξ οὐκ ὄντος εἰς τὸ εἶναι· εἰ γὰρ ὁ πατήρ σου οὐκ ἦν, οὐδὲ ἡ μήτηρ, πολὺ μᾶλλον οὐδὲ σὺ ἦς ποτε· καὶ ἔπλασέ σε ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας μικρᾶς καὶ ἐλαχίστης ῥανίδος, ἥ τις οὐδὲ αὐτὴ ἦν πώποτε. — Constitutt. Apostol. 5, 7. T. I. p. 306.: ὁ τοῦ Ἀδὰμ τὸ σῶμα ἐκ γῆς ποιήσας, καὶ τῶν λοιπῶν καὶ τοῦ πρώτου μετὰ διάλυσιν τὸ σῶμα ἀναστήσει. p. 308.: ὁ ἐν τῇ κοιλίᾳ τὸν ἄνθρωπον ἐκ μικροῦ σπέρματος μορφῶν καὶ ψυχὴν αὐτῷ οὐκ οὖσαν ἐνδημιουργῶν . . . αὐτὸς καὶ πάντας ἀνθρώπους ἀναστήσει. Etwas entfernter halten ſich Tatian, Athenagoras, Irenäus, Minucius Felix, Tertullian, Lactantius, Hilarius von Poitiers, Cyrill von Alexandrien, Prudentius, und beziehn ſich entweder nur auf die wunderbare, uranfängliche Erſchaffung der Menſchen oder bloß auf das fortgehende Wunder der menſchlichen Geburt. Zum Theile erklären ſie auch die Erzeugung des Menſchen für ungleich ſchwerer, als die Wiederverweckung der verweſten Körper. Vgl. Tatian. orat. c. Gr. c. 6. p. 248. (p. 146. A.): ὥσπερ οὐκ ὢν, πρὶν ἢ γενέσθαι, τίς ἦμην οὐκ ἐγίνωσκον, μόνον δὲ ἐν ὑποστάσει τῆς σαρκικῆς ὕλης ὑπῆρχον, γεγονὼς δὲ ὁ μὴ πάλαι, διὰ τῆς γενέσεως τὸ εἶναι πεπίστευκα· τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ γενόμενος καὶ διὰ θανάτου μηκέτι ὢν αὖθίς τε μηκέθ' ὁρώμενος, ἔσομαι πάλιν, ὥσπερ μὴ πάλαι γεγονὼς εἶτα γεννηθείς. — Athenag. de resurrect. c. 3. p. 317. (p. 43. A.) — Minuc. Fel. Octav. c. 34. p. 129.: quis tam stultus aut brutus est, ut audeat repugnare, hominem a deo, ut primum potuit fingi, ita posse denuo reformari? nihil esse post obitum et ante ortum nihil fuisse? sicut de nihilo nasci licuit, ita de nihilo licere reparari? Porro difficilius est id, quod non sit, incipere, quam id, quod fuerit, iterare. — Iren. adv. haeres. 5, 3. p. 295.: ὅτι δυνατός ἐστιν ἐν τοῖς τοιούτοις πᾶσιν (ὁ θεός), ἐκ τῆς ἀρχῆς ἡμῶν συννοεῖν ὀφείλομεν· ὅτι λαβὼν ὁ θεὸς χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, ἐποίησεν ἄνθρωπον· καίπερ πολλῷ δυσκολώτερον καὶ ἀπιστότερον ἦν, ἐκ μὴ ὄντων ὀστέων τε καὶ νεύρων . . . καὶ τῆς λοιπῆς τῆς κατὰ τὸν ἄνθρωπον οἰκονομίας ποιῆσαι εἰς τὸ εἶναι καὶ ἔμψυχον καὶ λογικὸν ἀπεργάσασθαι ζῶον, ἢ τὸ γεγονὸς . . . ἔπειτα ἀναλυθὲν εἰς τὴν γῆν . . . αὖθις ἀποκαταστῆσαι, εἰς ἐκεῖνα χωρῆσαν, ὅθεν τὴν ἀρχὴν μηδέπω γεγονὸς ἐγεγόνει ὁ ἄνθρωπος. — Tertull. apolog. c. 48. T. V. p. 91. sq. — Lactant. institutt. divin. 7, 23. — Hilar. enarrat. in Psalm. 63. p. 228. H. — Cyrill. adv. Julian. l. 7. T. VI. p. 250. — Prudent. adv. Symmach. 2, 194.

men der griechischen Philosophie. So sehr auch, lehrt er[1], die Systeme der einzelnen Philosophenschulen unter einander abweichen, indem, um nur die vornehmsten zu nennen, Plato das All aus Gott und Materie, Epikur aus Atomen und dem Leeren, die Stoiker aus den vier Grundstoffen Feuer, Wasser, Luft und Erde, welche der Gott durchdringt, bestehn lassen, so gibt es doch zwei Grundvoraussetzungen, in deren Annahme Alle zusammentreffen. Diese sind: das, was ist, entsteht weder aus Nichts noch auch löst es sich in Nichts auf — und: die Elemente, aus welchen die Einzeldinge gebildet werden, sind unvergänglich. Von diesen Prinzipien aus erscheint die Auferstehung des Fleisches als vollkommen möglich. Hält man sich an die platonische Weltansicht, so behauptet Gott die Rolle eines Künstlers und die Materie ist sein Thon oder Wachs oder ein anderer Stoff. Wie nun ein Bildner eine Figur, welche er aus Thon oder Wachs gearbeitet und nach der Vollendung wieder zerstört hat, wenn er den gebrauchten Stoff aufs Neue mischt, in der frühern Gestalt wiederherstellen kann, weil der Stoff bleibt, ob auch die Form wechselt; so kann auch Gott, weil er und der Stoff, aus welchem der menschliche Körper besteht, unvergänglich ist, den Menschenleib wiederherstellen, nachdem sich derselbe aufgelöst hat, und zwar in eben der Gestalt, welche er vor seiner Auflösung hatte. Bekennt man sich zu der Philosophie des Epikur, so ist die Welt als ein durch den zufälligen Zusammenstoß der im Leeren schwimmenden Atome entstandenes Ganzes zu betrachten, und auch der menschliche Körper ist Nichts als ein Aggregat solcher Atome. Wie nun der Leib bei seiner ersten Bildung dadurch entstand, daß sich die Atome, aus welchen er zusammengesetzt ist, freiwillig in eine gewisse Ordnung und Lage fügten; so bedarf es, wenn sich die Atome wieder getrennt haben und der Körper dadurch aufgelöst ist, bei der Unzerstörbarkeit jener untheilbaren Substanzen nur eines erneuerten Zusammenstoßes derselben Atome in der frühern Lage und Ordnung, um den zerstörten Körper wiederzugewinnen. Aehnlich braucht ein Mosaikarbeiter, wenn er ein

[1] De resurrect. c. 6. p. 591. sq.

aus einzelnen Steinchen zuſammengeſetztes Bild aus einander genommen hat, die herausgenommenen und unter einander gewürfelten oder zerſtreuten Steinchen nur wieder zuſammen zu leſen und in der frühern Reihenfolge zuſammen zu ſtellen, um das zerlegte Bild aufs Neue zu erhalten. Schließt man ſich endlich an die Grundvorſtellungen der Stoiker an, ſo hat man den menſchlichen Leib als ein Gemiſch aus den vier Elementen zu betrachten. Gleichwie nun der Leib urſprünglich durch die Vereinigung dieſer vier Grundſtoffe gebildet wurde, ſo kann er auch nach ſeinem Tode, weil dieſer Tod in nichts Anderem als einer Trennung der vier Grundbeſtandtheile beſteht und dieſe Beſtandtheile unzerſtörbar ſind, ohne Schwierigkeit dadurch in ſeiner erſten Form erneuert werden, daß die Verſchmelzung der aufgelöſten Elemente in derſelben Weiſe, wie das erſtemal, ſtattfindet. Gleicherweiſe läßt ſich ein Gefäß aus Gold, Silber, Erz und Zinn durch Trennung der in ihm vereinigten Metallmaſſe zerſtören und doch auch wieder durch gleichartige Verſchmelzung der erhaltenen Maſſe in ſeiner erſten Form herſtellen. Wie ſollte nun, ruft Juſtin am Schluſſe dieſer Induktion aus, die Auferſtehung des Fleiſches Gläubigen unmöglich ſcheinen, da ſie ſelbſt nach den Lehrſätzen der Heiden möglich iſt [1]?

Indeß die Gegner der Auferſtehungslehre mochten ſchon ſelbſt gefühlt haben, daß es mit der behaupteten Unmöglichkeit dieſer Thatſache denn doch nicht ſo ſicher ſei; ſie ſuchten ihren Einſpruch deshalb durch die weitere Antitheſe zu verſtärken, daß der Leib einer Auferweckung und Aufnahme in den Himmel auch gar nicht werth ſei; denn erſtens ſei ſein Stoff Erde, ſodann ſei er der Sitz der Sünde und reiße auch die Seele zur Sünde mit fort [2]. Gegen dieſe Herabſetzung des menſchlichen Körpers macht Juſtin die bibliſche Erzählung von

---

1) De resurrect. c. 7. p. 592. C.: *εἰ κατὰ τοὺς ἀπίστους οὐχ ὑφίσταται ἀδύνατος ἡ ἀνάστασις τῆς σαρκός, πόσῳ μᾶλλον κατὰ τοὺς πιστούς;*

2) De resurrect. c. 7. p. 592. D.: *ἐξῆς λεκτέον πρὸς τοὺς ἀτιμάζοντας τὴν σάρκα καὶ φάσκοντας, μὴ ἄξιαν εἶναι τῆς ἀναστάσεως μηδὲ τῆς οὐρανίου πολιτείας· ὅτι πρῶτον αὐτῆς ἐστιν ἡ οὐσία γῆ,*

der Schöpfung des Menschen und die Reciprocität des psychischen und materiellen Daseins geltend. Der menschliche Leib, erinnert er, ist nach Gottes Bilde geschaffen, wie aus der Erklärung des Schöpfers 1 Mos. 1, 26.: „wir wollen einen Menschen schaffen nach unserm Bilde und nach unserer Aehnlichkeit," in Verbindung mit der weitern Geschichtserzählung 1 Mos. 2, 7.: „und es nahm Gott Staub von der Erde und formte den Menschen" erhellt; auch ist die ganze übrige Schöpfung zu seinem Dienste und Gebrauche bestimmt. Niemand wird läugnen wollen, daß Gotte das Fleisch eben darum ein werther Besitz sein müsse, weil es sein Bild trägt, indem ja jedem Bildner und Maler sein Bild lieb ist, ja unter allem Geschaffenen der wertheste, weil um seinetwillen alles Andere geworden ist. Albernheit muß es daher genannt werden, zu behaupten, daß ein Werk, welchem die Züge des Schöpfers eingeprägt sind, werthlos und nutzlos sei [1]. Auch was dem Fleische weiter Schuld gegeben wird, daß es nämlich ausschließlich Sitz und Quelle der Sünde des Menschen sei, ist unwahr und zugleich ungerecht. Leib und Seele sind wie ein Gespann Stiere zusammengefügt; was sie thun, vollziehn sie gemeinsam; wird ihre Verbindung gelöst, so können sie vereinzelt eben so wenig etwas wirken, als Ein Stier allein zu pflügen im Stande ist. Das Fleisch sündigt also in keinem Falle für sich allein, sondern folgt allezeit nur dem Vorgange und Anreize der Seele [2]. Aber auch gesetzt, das Fleisch erzeugte die Sünde al-

---

μετέπειτα δὲ καὶ μεστὴ γέγονε πάσης ἁμαρτίας, ὥστε καὶ τὴν ψυχὴν ἀναγκᾶσαι συναμαρτάνειν.

[1] De resurrect. c. 7. p. 592. E.: πῶς οὐκ ἄτοπον, τὴν ἀπὸ θεσῦ σάρκα πλασθεῖσαν κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ φάσκειν ἄτιμον εἶναι καὶ οὐδενὸς ἀξίαν; ὅτι δὲ τίμιον κτῆμα ἡ σὰρξ παρὰ θεῷ, δῆλον· πρῶτον μὲν ἐκ τοῦ πρὸς αὐτοῦ πεπλάσθαι, εἶγε καὶ εἰκὼν τῷ πλάστῃ καὶ ζωγράφῳ τιμία γινομένη, καὶ ἐκ τῆς λοιπῆς δὲ κοσμοποιΐας μαθεῖν πάρεστιν· οὗ γὰρ ἕνεκεν γέγονε τὰ λοιπά, τοῦτο πάντων τῷ ποιήσαντι τιμιώτατον.

[2] De resurrect. c. 8. p. 593. A.: ποῦ καθ' ἑαυτὴν ἡ σὰρξ ἁμαρτῆσαι δυνήσεται, ἐὰν μὴ τὴν ψυχὴν ἔχῃ προηγουμένην καὶ προκαλουμένην αὐτήν; Ὥσπερ γὰρ ζεῦγος βοῶν λυθέντων ἀπ' ἀλλή-

lein, ſo liegt gerade darin ein Grund zur Hoffnung ſeiner Erhaltung; denn dann iſt der Erlöſer, gemäß ſeinem Ausſpruche (Mark. 2, 17.): „nicht Gerechte, ſondern Sünder zu rufen bin ich gekommen" zu Gunſten deſſelben erſchienen.

Mit dieſer letztern Bemerkung war Juſtin unvermerkt bereits dem letzten Momente, welches die Gegner wider die chriſtliche Auferſtehungslehre aufgeſtellt hatten, daß nämlich das Fleiſch gar nicht die Verheißung der Auferweckung habe[1]), näher, oder richtiger zu ſagen, entgegengetreten. Er ſetzt dieſe Widerlegung fort, indem er darauf aufmerkſam macht, daß ſchon die Sorgfalt, mit welcher der Schöpfer den menſchlichen Körper gebildet, und die Auszeichnung, mit welcher er ihn vor allen Andern bevorzugt habe, eine ſtillſchweigende Verheißung ſeiner Unvergänglichkeit ſei. Wünſcht doch, ſagt er, jeder Künſtler und Maler, daß das Bild, welches er gefertigt hat, zu ſeinem Ruhme erhalten werde; und iſt es beſchädigt worden, erneuert er es wieder. Und Gott ſollte ſein Werk nicht vor dem Untergange bewahren wollen? Wie möchte er in dieſem Falle der Anklage entgehn, daß er den menſchlichen Leib zwecklos gebildet habe? Denn zwecklos iſt doch ſicher die Arbeit eines Baumeiſters, welcher ſein Haus nach der Vollendung wieder zerſtört oder zerſtört bleiben läßt, ungeachtet er es wieder aufrichten könnte. Aber ſo ſinnlos iſt die höchſte Intelligenz nicht; ihre Menſchenerſchaffung iſt zugleich eine Bürgſchaft der Körperauferſtehung. Außerdem iſt dem Leibe die Auferweckung auch eigends und ausdrücklich verheißen. Denn wo dem Menſchen das ewige Leben zugeſagt wird, da iſt daſſelbe auch dem Fleiſche zugeſagt. Nicht die Seele für ſich, auch nicht der

---

λων τοῦ ζυγοῦ, οὐδέτερος αὐτῶν κατ' ἰδίαν ἀροῦν δύναται· οὕτως οὐδὲ ψυχὴ καὶ σῶμα λυθέντα τῆς συζυγίας, καθ' ἑαυτὰ ποιῆσαί τι δύνανται. Εἰ δὲ καὶ ἡ σὰρξ ἁμαρτωλός, μόνης ταύτης ἕνεκεν ἦλθεν ὁ σωτήρ, καθώς φησιν (Mr. 2, 17.). Vergleichenswerth iſt, was Tertullian de resurrect. carn. c. 15. T. III. p. 184. sq. c. 34. p. 215. ſagt.

[1]) De resurrect. c. 8. p. 593. B.: λεκτέον οὖν πρὸς τοὺς λέγοντας, ὅτι εἰ καὶ τὰ μάλιστα θεοῦ ποίημα τυγχάνουσα καὶ τιμία αὐτῷ παρὰ πάντα, οὐκ εὐθέως καὶ τὴν ἐπαγγελίαν τῆς ἀναστάσεως ἔχει.

Leib für ſich bildet den Menſchen, ſondern Leib und Seele in ihrer Vereinigung. Wird alſo der Menſch zum Leben und zur Auferſtehung berufen, ſo kann nicht an einen Theil deſſelben, welches Seele und Leib in ihrer Vereinzelung ſind, ſondern nur an den ganzen Menſchen, d. h. an Leib und Seele zugleich, gedacht werden [1].

Die vorſtehende Darſtellung enthält in gedrängter Kürze die weſentlichen Momente, durch welche Juſtin das chriſtliche Auferſtehungsdogma wider die gegen daſſelbe gerichteten Einwürfe zu vertheidigen ſuchte. Sie hat indeß ihre Aufgabe damit nur zur Hälfte gelöſt; denn nicht nur, daß Juſtin das bedrohte Dogma in unmittelbarer Rückbeziehung auf die gegneriſchen Einwendungen zu rechtfertigen unternahm, er fügte dieſer negativen Entwickelung auch eine Reihe ſelbſtſtändiger Argumente hinzu, durch welche er das auf defenſivem Wege gewonnene Ergebniß thetiſch ſtützen wollte. Er folgerte die Wahrheit und Gewißheit der Auferſtehung aus der Gerechtigkeit und Güte Gottes, aus dem Begriffe der Auferſtehung, aus dem Zwecke der Erſcheinung Chriſti, endlich aus den Todtenerweckungen und der eigenen Auferſtehung Jeſu.

In Anſehung des erſten Punktes, in Anſehung der Güte und Gerechtigkeit Gottes ſchließt Juſtin folgender Maßen. Sollte das Fleiſch nicht auferweckt werden, ſo könnte nur Neid und Ungerechtigkeit auf Seiten Gottes als hindernde Urſache gedacht werden. Denn die Auferweckung iſt an ſich möglich, und Seele und Leib ſind auf das engſte verbunden; auch

---

[1]) De resurrect. c. 8. p. 593. D.: *ἔνθα τὸν ἄνθρωπον εὐαγγελίζεται σῶσαι, καὶ τῇ σαρκὶ εὐαγγελίζεται. Τί γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν; μὴ οὖν καθ' ἑαυτὴν ψυχὴ ἄνθρωπος; οὐκ, ἀλλ' ἀνθρώπου ψυχή· μὴ οὖν καλοῖτο σῶμα ἄνθρωπος; οὐκ, ἀλλ' ἀνθρώπου σῶμα καλεῖται. Εἴπερ οὖν κατ' ἰδίαν μὲν τούτων οὐδέτερον ἄνθρωπός ἐστι, τὸ δὲ ἐκ τῆς ἀμφοτέρων συμπλοκῆς καλεῖται ἄνθρωπος, κέκληκε δὲ ὁ θεὸς εἰς ζωὴν καὶ ἀνάστασιν τὸν ἄνθρωπον, οὐ τὸ μέρος, ἀλλὰ τὸ ὅλον κέκληκεν, ὅπερ ἐστί, τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα.* Vgl. Athenag. de resurrect. c. 15. p. 327. sq. (p. 56. B—57. C.) — Iren. adv. haeres. 5, 6. p. 299. — Tertull. adv. Marc. 4, 37. T. I. p. 291. sq. de resurrect. carn. c. 34. T. III. p. 215.

hat nicht die Seele allein die göttliche Botschaft gehört, sondern mit ihr das Fleisch, beide haben an Christum geglaubt, beide die Taufe empfangen, beide die Werke der Gerechtigkeit gethan. Neidisch ist aber Gott nicht, vielmehr gütig, und will, daß Alle gerettet werden; auch ungerecht ist er nicht, somit bleibt kein Grund, die Auferweckung des Fleisches zu bezweifeln [1]. Denn das würde den Vorwurf der Mißgunst und Ungerechtigkeit nicht von Gott abwälzen, wenn man sagen wollte: „die Seele ist unvergänglich als Theil und Einhauch von Gott, in ihr rettet Gott das ihm Eigene und Verwandte; das Fleisch aber ist nicht von Gott und darum bleibt es vergänglich" [2]. Im Gegentheile diese Ausflucht würde den Mangel an Güte bei Gott nur recht offen darlegen. Denn wer sein Eigenthum rettet, rettet nur sich selbst; wer einen Theil seines Wesens erhält, erhält nur sich durch sich selber, um nicht jenes Theiles verlustig zu gehn. Den Menschen würde Niemand gütig nennen, welcher bloß seinen Kindern und Enkeln Wohlwollen bewiese. Denn das thun auch die wildesten Thiere, ja selbst den Tod leiden diese nöthigenfalls für ihre Jungen gern. Auch hat Christus geboten, selbst die Feinde zu lieben, und gezeigt, daß die wahre Güte darin bestehe, neben den Verwandten auch die

---

[1]) De resurrect. c. 8. p. 593. E.: *πῶς οὐκ ἄτοπον, ἀμφοτέρων ὄντων κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ, τὸ μὲν σώζειν, τὸ δὲ μή; Οὐκ ὄντος δὲ ἀδυνάτου, . . τὴν σάρκα ἔχειν τὴν παλιγγενεσίαν, τίς ἡ διάκρισις, ὥστε τὴν μὲν ψυχὴν σώζεσθαι, τὴν δὲ σάρκα μή; Ἢ φθονερὸν ποιοῦσι τὸν Θεόν; ἀλλὰ ἀγαθός ἐστι καὶ σώζεσθαι πάντας θέλει, καὶ δὴ αὐτοῦ καὶ τοῦ κηρύγματος αὐτοῦ οὐχὶ μόνον ἤκουσεν ἡ ψυχὴ ἡμῶν καὶ σὺν αὐτῇ ἡ σάρξ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν. Ἀλλ' ἀμφότερα ἐλούσαντο καὶ ἀμφότερα τὴν δικαιοσύνην εἰργάσαντο. Ἆρα οὖν ἀχάριστον ἢ ἄδικον ἀποφαίνουσι τὸν Θεόν, εἰ τῶν ἀμφοτέρων πιστευόντων εἰς αὐτὸν τὴν μὲν σώζειν θέλει, τὴν δὲ οὔ;* Vgl. Iren. adv. haeres. 2, 50. p. 159.: si animae perituraе essent, nisi justae fuissent; justitia potens est salvare et corpora: quid utique non salvabit, quae et ipsa participaverunt justitiae? . . Aut enim impotens aut injusta apparebit in hujusmodi justitia, si quaedam quidem salvat propter suam participationem, quaedam autem non. — 2, 51. p. 160. — Tertull. de resurrect. carn. c. 8. T. III. p. 176.

[2]) De resurrect. c. 8. p. 594. A.

Fremden zu lieben, wie er denn zuvor ſelber gethan hat, was er uns geboten! Ja ſogar der Schwäche würde jene Rechtfertigung Gott bezüchtigen. Denn wenn die Seele ein Theil des göttlichen Weſens iſt, ſo hat ſie auch den Grund ihrer Erhaltung in ſich ſelbſt, ſo iſt die Unvergänglichkeit ein ihr weſentliches Attribut. Rettet alſo Gott nur die Seele, ſo thut er damit in der That nichts Beſonderes [1].

Neben dem Weſen Gottes baſirte Juſtin die Gewißheit der Auferſtehung auf den Begriff dieſer Hoffnung. Nicht der Geiſt fällt — das ſind ſeine Worte — ſondern das Fleiſch. Wenn die Seele den Leib verläßt, iſt er nicht mehr, denn ohne Seele hat der Körper kein Leben. Fällt aber der Leib, ſo ſteht er auch auf; denn die Verheißung der Auferſtehung gilt nur dem, das gefallen iſt [2].

Dieſelbe Hoffnung, fährt er fort, wird durch den Zweck der Erſcheinung und Lehre Chriſti beſtätigt. Daß die Seele unſterblich ſei, während der Leib nach ſeiner Auflöſung nicht wieder aufleben könne, haben ſchon Pythagoras und Plato gelehrt. Hätte nun auch Chriſtus bei ſeiner Erſcheinung Nichts, als die Fortdauer der Seele verheißen, ſo hätte er nichts Neues verkündigt. Eine neue und überraſchende Hoffnung den Menſchen zu geben, war er aber gekommen, und neu und überraſchend war in der That die göttliche Botſchaft, daß

---

[1]) De resurrect. c. 8. p. 594. A. B. — Iren. adv. haeres. 5, 4. p. 297.: quum dicant ea, quae omnibus sunt manifesta quoniam perseverant immortalia, ut puta spiritus et anima et quae sunt talia, quoniam vivificantur a patre; aliud autem, quod non alias vivificatur nisi illi deus praestet, vita derelinqui: aut impotentem et infirmum ostendit patrem ipsorum aut invidum et lividum.

[2]) De resurrect. c. 10. p. 595. A.: ἀνάστασίς ἐστι τοῦ πεπτωκότος σαρκίου· πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει. — Tertull. adv. Marc. 5, 9. T. I. p. 347.: si resurrectio mortui est, mortuum autem non aliud est quam corpus, corporis erit resurrectio. Sic et resurrectionis vocabulum non aliam rem vindicat, quam quae cecidit. Surgere enim potest dici et quod omnino non cecidit, quod semper retro jacuit. Resurgere autem non est, nisi ejus, quod cecidit. — de resurrect. carn. c. 18. p. 190. sq. — Constitutt. Apostol. 5, 7. T. I. p. 308.

nicht bloß das Unvergängliche unvergänglich erhalten, ſondern auch das Verwesliche unvergänglich gemacht werden ſollte [1]. Und zu welchem Zwecke hätte Chriſtus dem Menſchen den Zwang der Selbſtbeherrſchung auferlegt, warum hätte er ihn veranlaßt, die Begierden zu mäßigen, wenn das Fleiſch nicht aufſtände? Wäre es in dieſem Falle nicht rathſamer geweſen, den Lüſten freien Spielraum zu geben, etwa wie die Aerzte einem Kranken, welcher keine Hoffnung zur Beſſerung mehr gibt, die Befriedigung aller ſeiner Wünſche geſtatten, und wie es in der That Viele von denen thun, welche den Leib wie einen Leichnam betrachten? Damit alſo, daß Chriſtus, der göttliche Arzt, dem Fleiſche Enthaltſamkeit von ſeinen ſündlichen Begierden vorſchreibt, gibt er ihm zugleich die gewiſſe Hoffnung ſeiner Erhaltung, gleichwie auch die menſchlichen Aerzte nur den Kranken Entſagung ihrer Neigungen zur Pflicht machen, welche noch Hoffnung zur Herſtellung laſſen [2].

Auch die Krankenheilungen und Todtenerweckungen, ja die eigene Auferſtehung Chriſti — damit ſchließt Juſtin — ſind Bürgen, daß nicht nur die Seele, ſondern auch der Körper unvergänglich erhalten wird und auferſteht. Nützte das Fleiſch Nichts, wozu hätte es Chriſtus geheilt? und was das Wichtigſte iſt, weshalb hätte er Todte erweckt? Und dieſe Todten — wie weckte er ſie auf? Seele oder Leib allein? keineswegs, ſondern beide zugleich. Chriſtus ſelbſt ſtand auf. Ließ er den Körper im Grabe allein und zeigte ſich als reinen Geiſt? Auch das geſchah nicht. In dem gekreuzigten Fleiſche ſtand Chriſtus auf und machte dadurch erſichtlich, daß die künftige Auferſtehung keine pneumatiſche, ſondern eine Auferſtehung des Fleiſches ſein werde [3]. Anfangs hielten ihn freilich auch

---

1) De resurrect. c. 10. p. 595. B. C.

2) De resurrect. c. 10. p. 595. D. E.

3) De resurrect. c. 9. p. 594. C.: *εἰ εἰς μηδὲν ἔχρηζε τῆς σαρκός, τί καὶ ἐθεράπευσεν αὐτήν; καὶ τὸ πάντων ἰσχυρότερον, νεκροὺς ἀνέστησε· τίνος ἕνεκεν; οὐχ ἵνα δείξῃ τὴν ἀνάστασιν, οἷα μέλλει γίνεσθαι; .... τίνος οὖν ἕνεκεν ἐν τῇ σαρκὶ τῇ παθούσῃ ἀνέστη, ἐς μὴ ἵνα δείξῃ τὴν σαρκικὴν ἀνάστασιν;* In den Heilungen, den Todtenerweckungen und der eigenen Auferſtehung Chriſti ſehn außer Juſtin

seine Jünger für einen Geist, aber um sie zu überzeugen, daß er wahrhaft körperlich auferstanden sei, trat er mit der Frage und Aufforderung unter sie: „glaubt ihr noch nicht? seht, daß ich es bin!“ und er ließ sich darauf von ihnen betasten und zeigte die Male der Nägel an den Händen. Ja um jeden Zweifel an seiner Körperlichkeit niederzuschlagen, aß er auf geschehene Aufforderung mit ihnen Honig und Fisch. Zuletzt erhob er sich, um auch das durch die That zu beweisen, daß das Fleisch in den Himmel kommen könne, vor den Augen der Jünger, so wie er eben war, in den Himmel [1]).

So viel ist uns von den Beweisen, mit welchen Justin die christliche Lehre von der Auferstehung zu vertheidigen unternahm, erhalten. Befremdend ist, daß unter denselben das Argument gänzlich fehlt, welches bei den gleichzeitigen und nachfolgenden Vätern so sehr in Ansehn stand [2]), das Argument aus Analogieen der Natur. Man kann nicht sagen, daß es Justin

---

noch viele andere Kirchenväter Sinnbilder und Unterpfänder der künftigen Auferstehung der menschlichen Leiber. Vgl. Iren. adv. haeres. 5, 12. p. 307. — Tertull. adv. Marc. 3, 8. T. I. p. 118. de resurrect. carn. c. 38. u. 48. T. III. p. 222. 241. sq. — Constitutt. Apostol. 5, 7. T. I. p. 306.

[1]) De resurrect. c. 9. p. 594. D. E.

[2]) Schon bei dem römischen Clemens kommt dasselbe vor und noch zur Zeit des Epiphanius behauptete es sein altes Gewicht. An Himmel und Erde, in der vegetabilischen wie thierischen Schöpfung suchen die Väter Zeugen für die Auferstehung des Fleisches. Der Wechsel der Tages- und Nachtzeit, wie der Jahreszeiten, das Verschwinden und Wiederaufleuchten des Mondes und der Sterne, das Absterben und Wiederaufblühn der Gräser, Blumen und Bäume, das Verwesen des Samenkorns und das Hervorsprießen des Halmes aus der Verwesung, der Schlaf und das Erwachen, der siechende und wiedergenesende menschliche Körper sind die gewöhnlichsten Analogieen, deren sie sich bedienen. Ein großer Nachdruck wird von Einigen außerdem auf die angebliche Selbstverjüngung des fabelhaften Vogels Arabiens, des Phönix, gelegt. Vgl. Clem. epistol. 1. ad Corinth. c. 24. sq. T. I. p. 160. sqq. — Minuc. Fel. Octav. c. 34. p. 130. — Theophil. ad Autol. c. 13. p. 345. sq. (p. 77. D. 78. A—C.) — Iren. adv. haeres. 5, 2. p. 294. — Tertull. de resurrect. carn. c. 12. T. III. p. 180. sq. apolog. c. 48. T. V. p. 92. — Epiphan. ancorat. c. 84. sq. T. II. p. 88. sqq.

zu äußerlich und Nichts ſagend gefunden haben möge; denn mehrere der von ihm wirklich gebrauchten Beweismittel ſind nicht tiefer und gewichtvoller. Man kann nur vermuthen, daß es an einer der Stellen, wo das Fragment über die Auferſtehung defekt iſt, oder in verloren gegangenen Schriften einen Platz gehabt haben möge. Was Juſtin im Uebrigen gegeben hat, entſpricht, vornämlich wenn der antithetiſche Theil in das Auge gefaßt wird, im Weſentlichen ſeinem Zwecke; wo die verſuchte Rechtfertigung mißlungen iſt, trägt die grobſinnliche Vorſtellung, welche Juſtin, wie die meiſten alten Kirchenlehrer außer den Alexandrinern, von der Körperauferſtehung hegte, einen guten Theil der Schuld. Denn es hieß das Unmögliche verſuchen, die Vorſtellung, daß der geſtorbene Leib in der vollen Integrität ſeines Stoffes, ſeiner Geſtalt und ſeiner Glieder wieder aufſtehn würde, wider alle Einwürfe, denen dieſe offen ſteht, in Schutz zu nehmen. Leichter war das Spiel, welches der Apologet in Anſehung der übrigen Punkte, die ſeiner apologetiſchen Behandlung vor den Heiden unterlagen, hatte, und hier iſt ſeine Apologetik im Ganzen auch eine glücklichere zu nennen. Allerdings fehlt es auch hier nicht an irrigen Vorausſetzungen und ſchiefen Bemerkungen. So war nur ein Aberglaube dem andern entgegengeſetzt, wenn Juſtin zur Widerlegung der Folgerung, welche die Heiden aus der bedrängten Lage der Chriſten zogen, auf die Macht der Dämonen verwies; ſo war es ein mehr als dürftiger Nothbehelf, wenn der Apologet das dieſer Antwort entgegenſtehende Bedenken, wie ſich dieſe Macht der Dämonen mit dem Begriffe der göttlichen Vorſehung und der vorgegebenen Liebe Gottes für die Chriſten vereinigen laſſe, durch die Bemerkung heben wollte, daß ja die Chriſten nur den allen Menſchen beſtimmten Tod litten und daß die Dämonen in dem künftigen Gerichte ihre verdiente Strafe finden würden; ſo war es eine eben ſo wunderliche, als überflüſſige Verſicherung, daß die Dämonen auch die eigentlichen Urheber der ſchlimmen Gerüchte, welche wider die Chriſten im Umlaufe waren, ſeien. Dagegen war es ſachgemäß, daß Juſtin zur Rechtfertigung der Chriſten gegen den Vorwurf der Gottesläugnung auf die Mannigfaltigkeit der Anbetungsweiſen unter den

verſchiedenen Völkern und das Widerſinnige der Anbetung todter, ſeelenloſer Gebilde hinwies, ſo wie daß er die eigentlichen Subjekte, welche die Gegenſtände des chriſtlichen Kultus bildeten, namhaft machte. Eben ſo war es wohl geeignet, die Chriſten von dem Verdachte verbrecheriſcher Unſittlichkeit zu reinigen, daß Juſtin darthat, wie die Chriſten, wenn ſie die ihnen angedichteten Verbrechen wirklich begangen hätten, bei der Allgemeinheit und Oeffentlichkeit, mit welcher die Heiden ähnlichen Laſtern fröhnten, und bei der Möglichkeit, ihre Ausſchweifungen mit dem Vorgange der Götter zu beſchönigen, durchaus keinen Grund hätten, die Wahrheit zu verhüllen; wie ihre Schuld wohl bereitwillig geglaubt, aber noch niemals bewieſen ſei, indem das Geſtändniß einiger unwürdiger Mitglieder und die erzwungene Ausſage gefolterter Sklaven, Weiber und Kinder unmöglich für einen Beweis gelten könne; ja wie die Möglichkeit jener Schuld durch die Bereitwilligkeit, mit welcher die Chriſten für ihren Glauben ſtürben, durch die Strenge der Sittenlehre, zu welcher ſie ſich bekennten, durch die Feſtigkeit, mit welcher ſie ſich auch (ſcheinbar oder wirklich) erlaubter Dinge enthielten, endlich durch den Zweck und den Verlauf ihrer ſo verſchrieenen Zuſammenkünfte geradezu aufgehoben werde. Auch die politiſche Unſchädlichkeit der Chriſten war dadurch zum Theile außer Zweifel geſetzt, daß Juſtin nachwies, wie das gefürchtete Reich Chriſti kein irdiſches, ſondern ein geiſtiges ſei und wie nur religiöſe Bedenklichkeiten die Chriſten abhielten, dem Kaiſer gleich den Uebrigen Anbetung zu erweiſen. Ja die Verſicherung, daß die chriſtliche Lehre von Gottes Allwiſſenheit den Staatszweck beſſer und ſicherer fördere, als alle menſchlichen Geſetze, konnte die Staatsgewalt für die Chriſten ſogar günſtig ſtimmen. Endlich war auch das gut berechnet, was Juſtin von vorchriſtlichen Offenbarungen des Logos unter den Heiden und der Aehnlichkeit mehrerer griechiſcher Götterſagen mit Momenten aus der Lebensgeſchichte Jeſu ſagte [1]). Erſteres

[1]) Heß Bibliothek der heiligen Geſchichte (Frankf. u. Lpz. 1791.) I. S. 326. f.: „man hat dieſe Vorſtellungsart für ſehr unſchicklich, auch wohl gar für einen Beweis der Schwäche dieſes Apologeten gehal-

rechtfertigte den Anſpruch des Chriſtenthums auf Univerſalität trotz ſeines ſo ſpäten Eintrittes vollkommen, und Letzteres ſchnitt den heidniſchen Ausſtellungen an der kirchlichen Chriſtologie die Spitze ab. Ueberblickt man die geſammten Vertheidigungsmittel, mit welchen Juſtin den heidniſchen Angriffen gegen das Chriſtenthum entgegentrat, ſo können ſie in der Hauptſache nicht anders als geeignet gefunden werden, den Zweck zu realiſiren, welchen Juſtin durch ſie erreichen wollte, nämlich Duldung für das chriſtliche Bekenntniß. Würdig diente dieſer Vertheidigung das Wort als Deviſe, mit welchem Juſtin ſeine größere Apologie einführt [1]: „wir begehren, daß unſere Anklagen unterſucht werden und daß wir, wenn ſich zeigen ſollte, daß ſie Grund haben, geſtraft werden, wie es recht iſt, ja noch ſchärfer. . . . Gewiß iſt, wie jeder Vernünftige einräumen wird, nur das eine angemeſſene und löbliche Rechtspflege, wenn die Unterthanen auf unantaſtbare Weiſe Rechenſchaft von ihrem Leben und Lehren geben und die Regierung nicht auf gewaltthätige und tyranniſche, ſondern auf eine der religiöſen und philoſophiſchen Sinnesart entſprechende Weiſe Recht ſpricht. So ſteht es um Regierer und Regierte gut. Hat doch ſchon Einer der Alten geſagt: wenn ſich weder Herrſcher noch Volk mit Philoſophie beſchäftigen, können die Staaten nicht glücklich ſein.“

Aber die Aufnahme des Chriſtenthums unter die Zahl der geduldeten Kulte war nicht das Ziel der Wünſche Juſtin's; in Gemäßheit zu der Beſtimmung deſſelben, Univerſalreligion zu ſein, begehrte er nächſt der Duldung auch die Annahme des chriſtlichen Glaubens von den Heiden. Er legte darum die Waffen der Vertheidigung nur ab, um die Waffen des Angriffes

ten. Wenn man ſich aber in ſeine Lage verſetzt, ſo war es gerade das ſchicklichſte und natürlichſte, was er denen ſagen konnte, die jene evangeliſchen Erzählungen für unglaublich hielten und doch von ihren Göttern Dinge glaubten, die eine gewiſſe äußerliche Aehnlichkeit mit jenen, aber dabei etwas bis zum Ungereimten ſeltſames und unglaubliches hatten. Dieß hieß den Gegner von ſeiner ſchwächſten Seite und zugleich mit ſeinen eigenen Waffen angreifen.“

[1]) Apol. 1, 3. p. 45. (p. 54. A. B.).

dagegen aufzunehmen. An die Rechtfertigung des Chriſtenthums knüpfte Juſtin

Zweiter Artikel.

Die Beſtreitung des Heidenthums.

Dieſe Beſtreitung umfaßt nicht Alles, was dem chriſtlichen Sinne Juſtin's an dem Heidenthume anſtößig ſein mußte [1], ſie begnügt ſich, das Herz des Feindes zu ſuchen, ſie bewegt ſich lediglich um den Erweis des Satzes, daß das Heidenthum als ſolches nicht im Beſitze der religiöſen Wahrheit ſei, daß ſein eigenthümliches Weſen Irrthum und Täuſchung ausmache, daß darum Niemand, welchem es um wahre, genügende Gotteserkenntniß zu thun ſei, bei demſelben ſtehn bleiben könne. Dieſes Objekt des Kampfes war gut gewählt; gelang es deſſelben Herr zu werden, ſo war das Heidenthum in ſeinem Herzen getroffen, und es konnte nicht fehlen, daß ſeine Blüthe früher oder ſpäter dahinſtarb. Um dieſen Erfolg ſo viel ihm möglich herbeizuführen, unterwirft Juſtin die dreifache Quelle, aus welcher die Heiden ihre Theologie ſchöpften, einer kritiſchen Beleuchtung.

Welche ſind die Männer — hebt er in ſeiner Streitſchrift wider die Griechen an [2] — die ihr für Lehrer der Wahrheit ausgebt? Ihr nennt die Dichter? Aber wie ſollte es euch entgehn, daß deren Götterlehre lächerlich, unwürdig und ſittenverderblich iſt? Lächerlich iſt es, eine Göttererzeugung zu lehren, wie eure vornehmſten Dichter, Homer und Heſiod, thun. Oder verſichert nicht Homer, daß die Götter aus dem

---

[1] Vgl. Tzſchirner Geſchichte der Apologetik I. S. 379. ff. Fall des Heidenthums I. S. 278. ff.

[2] Coh. ad Graec. c. 1. p. 7. (p. 2. B.): τίνας, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, τῆς θεοσεβείας ὑμῶν διδασκάλους εἶναι φατέ; τοὺς ποιητάς; ἀλλ' οὐ συνοίσει ὑμῖν πρὸς ἄνδρας τὰ τῶν ποιητῶν εἰδότας λέγειν.

Waſſer entſtanden ſind [1]? Unwürdig und gefährlich iſt es, den Göttern menſchliche Schwachheit, menſchliche Leidenſchaften und Ausſchweifungen zuzuſchreiben, wie von denſelben Dichtern geſchieht [2]. Eure Götter unterliegen nach ihrer Darſtellung dem Spruche der Parcen; der Höchſte derſelben, Jupiter, kann den Sarpedon nicht gegen Patroklus, den Hektor nicht gegen Achilles ſchützen, ſondern muß ſich mit einem unnützen Wehklagen begnügen [3]. Die Götter ſtehn wider einander in Aufruhr und Krieg [4], und Jupiter vermag der ihm von Neptun, Juno und Minerva zugedachten Feſſel nur durch Hilfe des hundertarmigen Rieſen Briareus zu entgehn [5]. Selbſt Menſchen haben Ohmacht über die Götter und können ſie ſchrekken und verwunden. Mars muß dreizehn Monate die Feſſel tragen, welche ihm die Giganten Otus und Ephialtes angelegt haben, und wird von Diomedes verwundet. Der Juno wirft

---

[1]) Coh. ad Graec. c. 1. p. 7. (p. 2. B.): *ἴσασι τὴν ὑπ' αὐτῶν γελοιοτάτην περὶ θεῶν θεογονίαν λεγομένην.* Vgl. c. 2. p. 8. (p. 4. A.). Wie oft, bitter und witzig, ſpricht Tatian über die helleniſche Theogonie: orat. c. Graec. c. 21. p. 262. (p. 160. A.): *γένεσιν ἂν λέγητε θεῶν, καὶ θνητοὺς αὐτοὺς ἀποφαινεῖσθε· διὰ τί γὰρ οὐ κεῖται νῦν ἡ Ἥρα; πότερον γεγήρακεν; ἢ τοῦ μηνύσαντος ὑμῖν ἀπορεῖτε;* — Athenag. legat. pro Christ. c. 18. p. 294. (p. 18. sq.) — Theophil. ad Autol. 2, 5. p. 350. (p. 83. A.).

[2]) Dieſelben Anklagen, zum Theile mit Anführung derſelben Thatſachen, erheben auch die meiſten andern Apologeten gegen die griechiſche, und insbeſondere homeriſche Mythologie. Vgl. Athenag. legat. pro Christ. c. 21. p. 296. sqq. (p. 20. C. — 22. C.) — Theophil. ad Autol. 1, 9. p. 343. (p. 75. B—D.) 3, 8. p. 386. (p. 122. B. C.) — Minuc. Fel. Octav. c. 22. p. 77. sqq. — Tertull. apolog. c. 14. T. V. p. 31. ad nat. 1, 10. p. 117. sq. — Clem. protrept. 2, 32. sqq. T. I. p. 27. sqq. — Clem. homil. 4, 15. sqq. T. I. p. 654. sqq. — Cyrill. adv. Julian. l. 2. T. VI. p. 41. B. S. Stuhr allgem. Ueberblick über die Geſchichte d. Behandlung u. Deutung der Mythen im Alterthume, in Bauer's Zeitſchrift für ſpekulative Theologie II, 1. S. 88.

[3]) Coh. ad Graec. c. 1. p. 7. (p. 2. D.) — Tatian. orat. c. Graec. c. 8. p. 250. (p. 147. C.).

[4]) Coh. ad Graec. c. 2. p. 8. (p. 3. E. 4. A.).

[5]) Coh. ad Graec. c. 1. p. 7. (p. 2. E. 3. A.) — apol. 1, 25. p. 58. (p. 69. B.).

der Sohn des Amphitryon einen dreiſpitzigen Pfeil in die rechte Bruſt. Selbſt der furchtbare Orkus empfängt vom Herkules einen Pfeilwurf in die Schulter [1]. Auf Jupiter laſtet das Verbrechen des Vatermordes [2], er facht die Flamme des Krieges unter den Völkern an [3], gibt Tauſende der Griechen dem Zorne des wegen der Briſeis hadernden Achilles zum Opfer [4] und reizt die Trojaner durch ſeine Tochter ſogar zum Meineide [5]. Unzählbar ſind die menſchlichen Weiber, mit welchen dieſer Vater der Götter und Menſchen unzüchtigen Umgang gehabt hat. Die Gattin Jrion's, die Danae, Europa, Semele, Alkmene und Latona nennt er ſelbſt im Zwiegeſpräche mit der Juno [6]. Auch ſchöne Jünglinge, wie Ganymed, waren Gegenſtände ſeiner Wolluſt. Bacchus und Apollo ahmten ihm darin nach, wie auch Venus in unziemlicher Leidenſchaft für Adonis entbrannte [7]. Das ſind die Lehren eurer Dichter von euren Göttern [8], Lehren, welche nur zum Verderben und zur Verführung derer, die ſie hören, niedergeſchrieben ſind; denn den Göttern nachzuahmen, achten Alle für rühmlich [9]. Sind nun alſo die Dichter Quellen eurer Gotteserkenntniß, ſo müßt ihr auch alles das Ungereimte und Unwürdige glauben, was jene von euren Göttern erzählen — Fern aber ſei von jeder beſonnenen Seele eine ſolche Meinung über die Götter, fern ſei der Gedanke, daß der Herr und Erzeuger aller Dinge, Zeus ſelbſt ſeinen Vater ermordet und, von gemeiner, ſchimpflicher Luſt entbrannt, den Ganymed und ſo viele Weiber verführt habe [10]! — oder ihr müßt euch zur phyſiologiſchen Deutung der dichteriſchen Götterſagen

---

1) Coh. ad Graec. c. 2. p. 8. (p. 3. C. D.).
2) Apol. 1, 21. p. 56. (p. 67. C.).
3) Coh. ad Graec. c. 1, p. 7. (p. 2. C.).
4) Apol. 1, 25. p. 58. (p. 69. C.).
5) Coh. ad Graec. c. 1. p. 7. (p. 2. C.).
6) Coh. ad Graec. c. 1. p. 7. (p. 3. A. B.).
7) Apol. 1, 25. p. 58. (p. 69. A. B.).
8) Coh. ad Graec. c. 2. p. 8. (p. 4. A.).
9) Apol. 1, 21. p. 56. (p. 67. C.).
10) Apol. 1, 21. p. 56. (p. 67. C. D.).

bequemen; dann aber hören die Götter auf, Götter zu ſein, und ihr habt gar keine Götter [1].

Doch ihr ſelber verwerft die Dichter als Mythologen, wie denn ſchon Plato die Geſänge Homer's wegen des Verführeriſchen ihres Inhaltes aus ſeinem Staate ausſchloß [2], und räumt ein, daß ſie ſich oft von der Wahrheit entfernt haben. Deſto zuverſichtlicher wendet ihr euch den Philoſophen zu und betrachtet ſie als die lauterſten Quellen der Wahrheit, ja verſchanzet euch hinter ſie wie hinter eine unüberwindliche Mauer [3]. Aber wenn ſelbſt Sokrates, der Weiſeſte aller Männer, welchem ſogar ein Orakel dieſen Titel feierlich zuſprach, alles Ernſtes geſteht, daß er Nichts wiſſe; wenn er ausdrücklich erklärt, daß ihm der Beiname des Weiſeſten lediglich darum ertheilt wor-

---

[1]) Coh. ad Graec. c. 2. p. 8. (p. 4. A.): *εἰ πιστεύστε τοῖς κορυφαιοτάτοις ὑμῶν ποιηταῖς, τοῖς καὶ γενεαλογήσασι τοὺς θεοὺς ὑμῶν, ἀνάγκη ὑμᾶς ἢ τοιούτους αὐτοὺς εἶναι νομίζειν ἢ μηδ' ὅλως θεοὺς αὐτοὺς εἶναι πιστεύειν.* Die im Texte erwähnte allegoriſche Deutung der dichteriſchen Mythologie wird zwar von Juſtin nicht namentlich genannt, aber das zweite Glied der Alternative, welche er den Heiden ſtellt, deutet auf ſie hin. Es wird dieß durch die Allgemeinheit, mit welcher die gebildeten Heiden das Anſtößige ihrer Mythologie durch allegoriſche Auffaſſung derſelben zu mildern oder zu beſeitigen ſuchten, ſo wie durch die faſt allgemeine Uebereinſtimmung, mit welcher die chriſtlichen Apologeten in der Beſtreitung der heidniſchen Götterlehre auch auf die phyſiologiſche Ausdeutung derſelben Rückſicht nehmen, ſehr wahrſcheinlich gemacht. Vgl. Tatian. orat. c. Graec. c. 21. p. 262. (p. 160. A.): *μηδὲ τοὺς μύθους μηδὲ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἐλληγορήσητε. Κἂν γὰρ τοῦτο πράττειν ἐπιχειρήσητε, θεότης ἡ καθ' ὑμᾶς ἀνῄρηται καὶ ὑφ' ὑμῶν. Οἱ γὰρ τοιοῦτοι παρ' ὑμῖν ὄντες οἱ δαίμονες, ὁποῖοι καὶ λέγονται, φαῦλοι τὸν τρόπον εἰσίν· ἢ μεταγόμενοι πρὸς τὸ φυσικώτερον, οὐκ εἰσὶν οἷοι καὶ λέγονται.* — Athenag. legat. pro Christ. c. 22. p. 298. sqq. (p. 22. C. — 24. D.) — Clem. homil. 4, 24. sq. T. I. p. 655. 6, 2. sqq. p. 664. sqq. 6, 17. 20. p. 668. sq. Recognit. 10, 30. sqq. T. I. p. 589. sqq. — Tertull. adv. Marc. 1, 13. T. I. p. 20. — Arnob. adv. gent. 3, 29. sqq. T. I. p. 126. sqq. 4, 33. p. 160. 5, 32. sqq. p. 191. sqq. — Euseb. praepar. evangel. 3, 1. sqq. p. 83. sqq.

[2]) Coh. ad Graec. c. 5. p. 10. (p. 6. C.) — apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. D.).

[3]) Coh. ad Graec. c. 3. p. 9. (p. 4. B. C.).

den ſei, weil er ſeine Unwiſſenheit offen geſtehe, während Andere die ihrige hinter den Schein des Wiſſens verſteckten [1]: was läßt ſich bei den übrigen Philoſophen Anderes erwarten, als Unwiſſenheit und Irrthum? Freilich geberden ſie ſich in der Regel, als hätten ſie das Göttliche mit eigenen Augen geſehn [2]; aber das Lächerliche ihrer Theorieen, welches ſelbſt die Ungereimtheit der dichteriſchen Mythologie noch überſteigt [3], und vorzüglich der Widerſpruch, in welchem ſie unter einander und mit ſich ſelbſt ſtehn, zeigt zur Genüge, daß ihre Philoſophie nur eine falſche Weisheit ſei [4]. Weder über göttliche noch über menſchliche Dinge ſind ſie einig. Fragſt du nach den Grundprinzipien der Dinge, ſo nennt Thales das Waſſer, Anaximander das Unbegrenzte, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer, Anaxagoras das Gleichtheilige, Archelaus die unermeßliche Luft und die ihr eigenthümliche Verdichtung und Verdünnung, Pythagoras die Zahlen und ihre Symmetrie, die in ihnen liegende Harmonie und die aus beiden entſtandenen Elemente, die Einheit und die unbeſtimmte Zweiheit, Empedokles die vier Elemente Feuer, Luft, Waſſer, Erde und zwei Grundkräfte, die Freundſchaft und Zwietracht, von welchen die eine einigt, die andere abſondert, endlich Epikur kleine Körperchen, welche ſinnlich nicht wahrnehmbar, feſt, ewig, unzerſtörbar, untheilbar, unveränderlich ſind [5]. Fragſt du nach dem Weſen der Seele, ſo nennen die Einen es Feuer, Andere Luft, Andere Intelligenz, Andere Bewegung, Andere Hauch, Andere ein Element der Geſtirne, Andere eine Zahl in Bewegung, Andere befruch-

---

1) Coh. ad Graec. c. 36. p. 32. sq. (p. 33. C. D.). Daß Sokrates jenes Geſtändniß nicht etwa aus Ironie, ſondern alles Ernſtes abgelegt habe, folgert Juſtin aus den Worten, mit welchen Sokrates ſeine Vertheidigungsrede vor dem Areopagus ſchloß: „es iſt Zeit, daß wir gehn, ich zum Tode, ihr zu weiterm Leben; wer aber von uns das beſſere Theil trifft, weiß Niemand außer Gott.“ Vgl. Baur das Chriſtliche des Platonismus (Tübing. 1837.) S. 148. f.

2) Coh. ad Graec. c. 5. p. 10. (p. 6. A.) — c. 36. p. 33. (p. 34. A.).

3) Coh. ad Graec. c. 3. p. 9. (p. 4. C.).

4) Coh. ad Graec. c. 35. p. 32. (p. 33. A.).

5) Coh. ad Graec. c. 4. p. 9. sq. (p. 4. C — E. 5. A. B.).

tendes Waſſer. Den Sitz der Seele ſuchen die Einen im Menſchen, die Andern am Menſchen [1]). Auch Plato und Ariſtoteles, welche ihr für die vollendetſten Meiſter in der Philoſophie, für die lauterſten Quellen wahrer Gotteserkenntniß ausgebt, ſind von Widerſprüchen nicht frei [2]). Schließt Plato den Homer als Lügner und dritten Nachbildner der Bilder der Wahrheit [3]) von ſeinem Staate aus, ſo nimmt ihn Ariſtoteles zum Bürgen der Wahrheit ſeiner Lehren [4]). Setzt Plato drei Grundurſachen der Dinge, Gott als den Werkmeiſter des Alls, die Materie als den Bildungsſtoff der Welt, die Ideen als die Muſterbilder aller gewordenen Einzeldinge, ſo redet Ariſtoteles nur von zweien, von Gott und der Materie [5]). Verſetzt Plato den höchſten Gott in eine feurige Subſtanz, ſo erfindet Ariſtoteles einen fünften ätheriſchen und unveränderlichen Körper und läßt Gott darin wohnen [6]). Behauptet Plato, daß ſich der höchſte Gott nebſt den Ideen in dem erſten unbeweglichen Kreiſe des oberſten Himmels befinde, ſo ſetzt Ariſtoteles nächſt dem höchſten Gotte ſtatt

---

[1]) Coh. ad Graec. c. 7. p. 12. (p. 8. C. D.) — dial. c. Tr. c. 5. p. 107. (p. 222. E.).

[2]) Coh. ad Graec. c. 5. p. 10. (p. 5. D. E.). Es geſchieht nicht ſelten, daß Juſtin die Lehren der Philoſophen, welche er beſtreitet, insbeſondere Plato's, falſch auffaßt; indeß gehört es nicht hierher, dieſes im Einzelnen nachzuweiſen und zu berichtigen.

[3]) Die Worte Plato's lauten: de republ. l. 10. T. V. p. 356.: ὦ φίλε Ὅμηρε . . . τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας εἶ ἀρετῆς πέρι εἰδώλου δημιουργός, (ὃν δὴ μιμητὴν ὡρισάμεθα). Den Schlüſſel zum Verſtändniſſe dieſer Worte gibt Plato im Anfange des zehnten Buches ſeiner Schrift über den Staat. Er bemerkt daſelbſt: jeder Künſtler oder Handwerker bildet ſein Werk, welches er verfertigt, allezeit nach der Idee, welche Gott in ihn gelegt hat und welche allein das wahre Sein in ſich ſchließt. Der Maler und Dichter, welcher einen Gegenſtand zeichnet, bildet dieſen nicht nach der Idee ab, ſondern nimmt das Abbild der Idee, wie es der Künſtler oder Handwerker hingeſtellt hat, zum Muſter; er prägt ein Ding niemals nach ſeiner wahren Beſchaffenheit, ſondern immer nur nach ſeiner äußern Erſcheinung ab; er ſteht alſo in dritter Abſtufung von der Idee, welche allein die Wahrheit iſt, entfernt.

[4]) Coh. ad Graec. c. 5. p. 10. (p. 6. C. D.).

[5]) Coh. ad Graec. c. 6. p. 11. (p. 7. B. C.).

[6]) Coh. ad Graec. c. 5. p. 10. (p. 6. A. B.) — c. 36. p. 33. (p. 34. A.). S. Clausen apologetae eccles. christ. ante-theo-

der Ideen gewiſſe intelligible Götter [1]). Auch in Anſehung der Seelenlehre befinden ſich Plato und Ariſtoteles in Widerſpruch. Plato unterſcheidet drei Momente in der Seele, das Vernünftige, Zornmuthige, Begehrliche; Ariſtoteles hingegen läugnet, daß die Seele ſo allgemein zu faſſen ſei, daß ſie auch vergängliche Theile begreife, und erkennt in ihr bloß das Vernünftige an. Plato hält die Seele für unſterblich und denkt ſie in fortwährender Bewegung; Ariſtoteles achtet ſie, ob er ſie ſchon das thätige Lebensprinzip nennt, für ſterblich und unbeweglich, wenn gleich Urſache aller Bewegung [2]). Ja Plato widerſpricht nicht ſelten ſich ſelber. Bald nimmt er drei Grundprinzipien der Dinge an, Gott, die Materie und die Ideen; bald wieder vier, indem er den dreien die Weltſeele hinzufügt; bald hält er die Materie für unerzeugt, bald wieder für erzeugt; bald ſchreibt er den Ideen Subſtantialität und prinzipale Selbſtſtändigkeit zu, bald macht er ſie wieder zu bloßen Gedankenbildern; bald erklärt er alles Gewordene für vergänglich und dann nimmt er wieder Einiges aus und mißt dieſem Unzerſtörbarkeit und Unvergänglichkeit bei [3]). So ſeht ihr die Verwirrung derer, welche ihr als die Inhaber der Weisheit betrachtet [4]), die Meinungen eurer Philoſophen bilden einen fortlaufenden Widerſpruch [5]). Wie alſo kann es gerathen ſein, bei ihnen die wahre Gotteserkenntniß zu ſuchen, ihnen das Heil eurer Seele zu vertrauen, da ſie nicht einmal ſich ſelbſt dahin bringen konnten, einſtimmig zu lehren [6])? Von ihnen iſt in der That nichts Wahres zu ler-

---

dosiani p. 64. sq. und Ackermann das Chriſtliche im Plato und in der platoniſchen Philoſophie (Hamb. 1835.) S. 40. f.

[1]) Coh. ad Graec. c. 6. p. 11. (p. 7. C.).

[2]) Coh. ad Graec. c. 6. p. 11. (p. 7. D. E. 8. A.).

[3]) Coh. ad Graec. c. 7. p. 12. (p. 8. A. B.) — c. 25. p. 25. (p. 23. C.).

[4]) Coh. ad Graec. c. 4. p. 10. (p. 5. B.): *ὁρᾶτε τοίνυν τὴν ἀταξίαν τῶν παφ' ὑμῖν νομισθέντων γεγενῆσθαι σοφῶν, οὓς διδασκάλους ὑμῶν τῆς θεοσεβείας γεγενῆσθαί φατε;*

[5]) Coh. ad Graec. c. 7. p. 12. (p. 8. D.): *ὅλως ἄτακτός τις καὶ ἀσύμφωνος ἡ παφ' αὐτοῖς κεκράτηκε δόξα.*

[6]) Coh. ad Graec. c. 4. p. 10. (p. 5. C. D.).

nen [1], ihre Bücher ſind voll von Unwiſſenheit und Täuſchung [2], Irdiſches wie Himmliſches iſt ihnen verſchloſſen [3]. Gut, daß ihre Uneinigkeit ſo offen zu Tage tritt, ſo kann es Niemandem zweifelhaft ſein, daß ſie die Wahrheit nicht haben; denn Widerſpruch, und insbeſondere Widerſpruch in Hauptlehren, iſt ein Zeichen der Unwiſſenheit [4]. Nur mit Unrecht nennen ſie ſich Philoſophen, denn die Erforſchung der Wahrheit iſt das Ziel der Philoſophie, und dieſe haben ſie nicht [5]. Ihr Beſitz iſt kunſtvolle Darſtellung und Beredtſamkeit, durch welche ſie ihre Irrthümer zu verhüllen und auszubreiten, die Wahrheit zu verfälſchen und aufzuhalten und Viele mit der Gewalt der Sirenen, von denen die alte Sage erzählt, zu verführen und

---

[1] Coh. ad Graec. c. 8. p. 12. (p. 8. E.).

[2] Coh. ad Graec. c. 11. p. 15. (p. 12. A.): *τὰ τῶν φιλοσόφων ὑμῶν . . . πράγματα πάσης ἀγνοίας καὶ ἀπάτης φανέντα πλήρη.*

[3] Coh. ad Graec. c. 6. p. 11. (p. 7. D.) — c. 7. p. 12. (p. 8. C.) — c. 36. p. 33. (p. 34. A.).

[4] Coh. ad Graec. c. 5. p. 10. (p. 6. A.): *εἰ καὶ τούτους μὴ συμφωνοῦντας ἀλλήλοις εὕροιμεν, ῥᾴδιον οἶμαι καὶ τὴν τούτων ἄγνοιαν γινώσκειν σαφῶς.* — c. 35. p. 32. (p. 33. B.): *οὐδὲν εἰδότες ἐλέγχονται, ὡς καὶ αὐτοὶ ὁμολογεῖν καὶ ἄκοντες ἀναγκάζονται, δι' ἃν οὐ πρὸς ἀλλήλους στασιάζουσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ἄλλοτε ἄλλως ἐκτίθενται δόξας.* Einige andere hierher gehörige Stellen ſind ſchon anderweitig benutzt worden; ſ. Thl. I. S. 130. f. II. S. 12. Faſt allgemein warfen die alten Apologeten den Heiden die Mannigfaltigkeit und den Widerſtreit ihrer philoſophiſchen Syſteme und Schulen vor und zogen daraus die Folgerung, daß ihnen Allen die wahre Erkenntniß abgehe. S. Tatian. orat. c. Gr. c. 25. p. 265. (p. 162. C.) c. 26. p. 266. (p. 163. C.) — Theophil. ad Autol. 2, 8. p. 353. sq. (p. 86. B. — 87. B.) 3, 3. p. 382. (p. 118. B.) 3, 7. p. 384. sq. (p. 120. D. — 121. D.) — Tertull. de anim. c. 2. T. IV. p. 183. sq. apol. c. 47. T. V. p. 88. sq. ad nat. 2, 2. p. 132. — Lactant. institutt. divin. 3, 4. — Euseb. praep. evangel. 14, 2. p. 717. sqq. — Cyrill. adv. Julian. l. 1. T. VI. p. 7. C. 28. E. 29. A. Dazu Clausen apologetae eccles. christ. ante-theodosiani p. 163. sq. Dagegen verſäumten auch die Heiden nicht, den Chriſten die Menge ihrer Partheien und Sekten zum Vorwurfe zu machen. S. Clem. strom. 7, 15, 89. T. III. p. 276. und Origen. c. Cels. 3, 10. T. I. p. 458.

[5] Coh. ad Graec. c. 36. p. 32. (p. 33. C.).

von der rechten Gotteserkenntniß fern zu halten verstehn [1]. Auch die Philosophen sind also Nichts weniger als zulängliche Lehrer der Gottseligkeit; auch sie gewähren dem religiösen Bedürfnisse keine Befriedigung.

Ihr beruft euch endlich auf die Orakel. Aber ich darf euch nur an Einen Ausspruch dieser Orakel erinnern, welchen ich vormals bei euch gehört habe, um euch die Unzulässigkeit auch dieser Berufung sogleich fühlbar zu machen. Der Ausspruch lautet:

Bei Chaldäern allein und Hebräern findest du Weisheit,
Denn den Selbsterzeuger verehren sie heiligen Sinnes.

Darnach weisen euch die Orakel selbst an, die wahre Weisheit außerhalb des Heidenthums zu suchen [2]. Was ihr demnach auch vorwenden möget, nirgends hat euer Glaube eine sichere und zuverlässige Quelle der Wahrheit aufzuweisen.

Gegen diese Betrachtungsweise des Heidenthums, welche ihren Gegenstand mit eiserner Konsequenz verfolgt und auch vor dem härtesten Schlusse nicht zurückbebt und zu welcher sich die meisten Christen der frühesten Jahrhunderte bekannten, war nun von Seiten der Heiden natürlich Einspruch geschehn, und zur Widerlegung derselben mochte namentlich auf die theilweise Uebereinstimmung zwischen der heidnischen Philosophie und den christlichen Dogmen hingewiesen worden sein. Eine stillschweigende Hinweisung dieser Art liegt wenigstens in der Aeußerung des Celsus, daß, was die christliche Lehre Gutes enthalte, bereits von den Philosophen besser und klarer vorgetragen worden sei [3]. Auch war Justin offen und empfänglich genug, um

---

[1] Coh. ad Graec. c. 4. p. 10. (p. 5. C.) — c. 35. p. 82. (p. 82. D. 83. B.) — c. 36. p. 83. (p. 84. B. C.): *μηδεὶς τῶν εὖ φρονούντων προτέραν ἡγείσθω τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας τὴν τούτων εὐγλωττίαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν παλαιὰν ἐκείνην ἱστορίαν κηρῷ τὰ ὦτα φραξάμενος, τὴν ἐκ τῶν σειρήνων αὐτῶν ἐνοχλοῦσαν ἡδεῖαν φευγέτω βλάβην. Οἱ γὰρ προειρημένοι ἄνδρες ὥσπερ τι δέλεαρ τὴν εὐγλωττίαν προϊσχόμενοι, πολλοὺς ἀπάγειν τῆς ὀρθῆς θεοσεβείας προῄρηνται.*

[2] Coh. ad Gr. c. 11. p. 15. (p. 12. A. B.).

[3] Origen. c. Cels. 5, 65. T. I. p. 629.

die mannigfachen Anklänge an die chriſtliche Wahrheit, welche ſich in den Schriften der Griechen, beſonders Philoſophen, zerſtreut finden, ſchon für ſich ſelbſt zu bemerken. Ja es mußten ſich dieſe Anklänge ſeinem Bewußtſein um ſo ſtärker aufdringen, da er mehrere der alten Dichterwerke, in welche eine chriſtliche Hand chriſtliche Ideen und Lehrſätze hineingetragen hatte, in dieſer Geſtalt kennen gelernt und aufgenommen hatte, ohne von der vorgegangenen Verfälſchung eine Ahnung zu haben. Er macht deshalb aus eigener Bewegung (freilich in einem, wenigſtens ſcheinbaren Widerſpruche mit ſeinen im Vorſtehenden dargelegten Aeußerungen über die völlige Unwiſſenheit der griechiſchen Dichter und Philoſophen) auf dieſe Uebereinſtimmung der heidniſchen und chriſtlichen Lehre aufmerkſam.

„Bei Allen," geſteht er [1], „werden Samenkörner der Wahrheit gefunden" — und [2]: „die Lehren Plato's ſind nicht durchaus verſchieden von Chriſtus, aber auch nicht durchaus ähnlich, ſo wie auch nicht die der übrigen, der Stoiker, Dichter und ſonſtigen Schriftſteller" — und [3]: „einige unſerer Lehren haben wir mit den Dichtern und Philoſophen, welche bei euch in Anſehn ſtehn, gemein; andere tragen wir auf erhabenere und gotteswürdigere Weiſe vor." Ja der Apologet läßt es bei dieſen allgemeinen Zugeſtändniſſen nicht bewenden, er macht die eingeräumte Uebereinſtimmung auch an einer Reihe einzelner Lehren erſichtlich. „Wenn wir behaupten," ſagt er vergleichend [4], „daß Alles durch Gott geworden und geordnet ſei, werden wir einen Lehrſatz Plato's vorzutragen ſcheinen; wenn wir einen Weltbrand lehren, eine Meinung der Stoiker;

---

[1]) Apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. A.): παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι. — Tertull. de anim. c. 2. T. IV. p. 182. — Lactant. institutt. divin. 3, 18. 20. 6, 24.

[2]) Apol. 2, 13. p. 97. (p. 51. B. C.), ſ. Thl. I. S. 128. u. 130. — apol. 2, 8. p. 94. (p. 46. B.): Στωϊκοὶ ..... τὸν ἠθικὸν λόγον νόμιοι γεγόασιν, ὡς καὶ ἐν τισιν οἱ ποιηταί.

[3]) Apol. 1, 20. p. 55. (p. 66. C.).

[4]) Apol. 1, 20. p. 55. (p. 66. D. E.). Vgl. coh. ad Gr. c. 1. p. 6. (p. 2. A.) — c. 14. p. 17. (p. 15. A.) — apol. 1, 8. p. 47. sq. (p. 57. B.).

wenn wir versichern, daß die Seelen nach dem Tode mit Bewußtsein fortdauern und die Ungerechten gestraft werden, indeß die Guten, von aller Strafe frei, glücklich sind, so werden wir die Ueberzeugung von Dichtern und Philosophen auszusprechen scheinen; wenn wir den Gebilden der Menschenhand Anbetungswürdigkeit absprechen, so lehren wir mit dem Komiker Menander und Andern einstimmig." Der christlichen Lehre von der Fortdauer der Seelen nach dem Tode mit Bewußtsein stellt er als fernere Parallelen die heidnischen Todtenbeschwörungen, die Beschauungen unverdorbener Knaben, die Ladungen menschlicher Seelen, die Funktionen der bei den Magiern sogenannten Traumfinder und ihrer Gehilfen[1], die Meinung, daß durch Seelen Verstorbener die Unglücklichen, die man insgemein Dämonische und Rasende nenne, ergriffen und zu Boden geworfen würden, den Schacht Homer's und das Hinabsteigen des Ulysses in die Unterwelt zur Seite, so wie er zu weiterer Bestätigung der behaupteten eschatologischen Verwandtschaft auf die amphilochischen, dodonischen und delphischen Orakel, auf die Schriften des Pythagoras und Empedokles, Sokrates und Plato verweist[2].

Aber trotz dieser Anerkennung der Uebereinstimmung heidnischer und christlicher Lehre in manchen Punkten, trotz des Zugeständnisses, daß auch in den Schriften der griechischen Dichter und Philosophen vereinzelte Splitter der religiösen Wahrheit niedergelegt seien, läßt Justin von der Strenge seiner These Nichts nach, daß das Heidenthum als solches der religiösen Wahrheit durchaus ermangle, daß es ein völlig unzulängliches und unsicherer Führer zur Gottseligkeit sei. Er beschränkt jenes Zugeständniß zu Gunsten dieser These wieder durch die Behauptung, daß jene Fragmente richtiger Religionserkenntniß, welche im Heidenthume gefunden wür-

---

1) Diese verschiedenen Operationen der Magie faßt auch Tertullian, obschon zu andern Zwecken, zusammen: apol. c. 23. T. V. p. 50. Ueber die Beschaffenheit dieser Künste s. Grabe in s. Ausgabe d. Apologie Justin's S. 84. f.

2) Apol. 1, 18. p. 54. (p. 65. A. B.).

den, nicht das selbstständige Resultat der freien philosophischen Forschung, sondern Lehngut seien, daß sie das Heidenthum nicht aus sich selbst erzeugt, sondern von außen empfangen habe.

Der menschlichen Vernunft — so lehrt er — ist es an sich unmöglich, so große und göttliche Dinge zu erfassen [1]; Gott zu erschauen vermag Niemand durch sich selbst [2]; schon Ammon nennt Gott völlig verborgen und Hermes (Trismegistus) und Sokrates (Plato) gestehn, daß es schwer sei, Gott zu erkennen, aber ganz unmöglich, sein Wesen zu beschreiben [3]. Was die Heiden Richtiges und Treffliches gelehrt haben, gehört ursprünglich den Christen zu; erst durch deren Vermittlung haben sie in religiösen Dingen einiges Licht gewonnen. Derselbe göttliche Logos nämlich, welcher in der Person Christi um der Christen willen in seiner Totalität erschien und unter diesen nach dem ganzen Reichthume seiner erleuchtenden und heiligenden Thätigkeit wirksam gewesen ist, hat auch schon in der vorchristlichen Zeit den Menschen einige Strahlen seiner Intelligenz mitgetheilt und die empfänglichen Gemüther zu einer theilweisen Erkenntniß der

---

1) Die hierher gehörigen Belegstellen s. Thl. I. S. 129. u. Thl. II. S. 12. Vgl. Theophil. ad Autol. 2, 2. p. 881. (p. 117. B. C.) und Lactant. institutt. divin. 3, 1.: loqui bene potuerunt (philosophi), ut homines eruditi; vere autem loqui nullo modo, quia veritatem non didicerant ab eo, qui ejus potens est. — Tennemann Geschichte der Philosophie (Leipz. 1809.) VII. S. 89. ff.

2) Dial. c. Tr. c. 4. p. 105. (p. 221. C.): τὸν θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεται ποτε, μὴ ἀγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος; — Clem. strom. 6, 18, 165. sq. T. III. p. 202. sq. — Origen. c. Cels. 7, 42. T. I. p. 725.

3) Coh. ad Graec. c. 38. p. 35. (p. 37. A. B.) — apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. E.). Die betreffenden Geständnisse Plato's und des viel gemißbrauchten, fabelhaften Hermes Trismegistus werden von vielen Kirchenvätern im Interesse des christlichen Glaubens angezogen. In Betreff des Plato s. Thl. I. S. 144. Auf den angeblichen Ausspruch des Hermes aber beziehn sich außer Justin noch Cyprian (de idol. vanit. c. 6. T. II. p. 18.), Lactantius (epitom. c. 4.) und Cyrill. (adv. Julian. l. 1. T. VI. p. 31. C.), die beiden letztern mit wörtlicher Anführung, ersterer nur andeutend.

Wahrheit und zu einem heiligen Leben geführt [1]. Was die Heiden auf dem Gebiete der Philoſophie oder Geſetzgebung Wahres gefunden und ausgeſprochen haben, iſt der Widerſchein dieſer ihnen durch den Logos gewordenen Erleuchtung [2]. In Allen iſt der Logos thätig geweſen [3], das geſammte Menſchengeſchlecht hat Theil an ihm gehabt [4], Jeder hat aus der ſpermatiſchen Offenbarung deſſelben in ſich aufgenommen, was Anſchließungspunkte in ihm fand [5].

Wie durch dieſe Mittheilnahme der Heiden an den Offenbarungen des den Chriſten in vorzüglichem Sinne zugehörigen Logos, ſo — behauptet Juſtin weiter — werden die Funken der religiöſen Wahrheit, welche aus den heidniſchen Schriften herausſchimmern, durch den andern Umſtand als urſprüngliches Eigenthum der Chriſten erwieſen, daß Viele der gebildeten Griechen auf ihren Reiſen in das Morgenland die Schriften der jü-

---

[1] Apol. 2, 13. p. 97. (p. 51. C.): ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι· τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν, ἐπειδὴ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν. — apol. 1, 60. p. 79. (p. 93. C.): οὐ τὰ αὐτὰ ἡμεῖς ἄλλοις δοξάζομεν, ἀλλ' οἱ πάντες τὰ ἡμέτερα μιμούμενοι λέγουσιν. — apol. 2, 8. p. 94. (p. 46. C.) — 2, 10. p. 95. (p. 48. B.): μεγαλειότερα πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα, διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν.

[2] Apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. C.), ſ. Thl. I. S. 129. — Origen. c. Cels. 6, 3. T. I. p. 631.

[3] Apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. E.): λόγος ἦν καί ἐστιν ὁ ἐν παντί, ὧν. — Clem. protrept. 6, 68. T. I. p. 59. S. Dommerich de λόγῳ patrum philosophiae fonte p. 8. sqq. und Keil opuscul. academ. p. 415. sq.

[4] Apol. 1, 46. p. 71. (p. 83. C.): λόγου, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. — 2, 8. p. 94. (p. 46. C.): τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου.

[5] Apol. 2, 13. p. 97. (p. 51. C.): ἕκαστός τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν, καλῶς ἐφθέγξατο. Ueber die Auslegung dieſer Stelle ſ. Wurm die Apologie des Chriſtenthums von Juſtin u. ſ. w. in Klaiber's Studien der evangeliſchen Geiſtlichkeit Wirtemberg's I, 2. S. 12. — Clem. protrept. 7, 74. T. I. p. 64.

diſchen Propheten, insbeſondere des Moſes, kennen gelernt und geleſen haben. „Wenigſtens Einige von euch," ſagt er, zu den Heiden gewendet [1], „werden es, glaube ich, wiſſen, daß Orpheus und Homer und Solon, der atheniſche Geſetzgeber, und Pythagoras und Plato und einige Andere in Egypten geweſen ſind und in Folge der Bekanntſchaft mit der Geſchichte Moſis ihre frühere irrige Meinung von den Göttern geändert und berichtigt haben." „Alles," berichtet er an einer andern Stelle [2], „was die Philoſophen und Dichter über die Unſterblichkeit der Seele oder über die Vergeltung nach dem Tode oder über die Betrachtung himmliſcher Dinge und ähnliche Lehrſätze geſagt haben, haben ſie, angeregt von den Propheten, begreifen und ausſprechen gelernt." Mit merklichem Intereſſe verweilt Juſtin bei der Ausführung dieſes Punktes. Er gibt ein genaues Verzeichniß der Lehren und Schilderungen, welche nach ſeiner Meinung aus dem A. T. in die Schriften der Griechen übergegangen ſind [3]. Unter den Lehren ſpielt das Dogma von der Einheit Gottes die Hauptrolle. Schon Orpheus, ſagt er, lernte in Egypten dieſe Wahrheit von den Propheten. Denn an Muſäus und ſeine übrigen ächten Schüler ſchreibt er [4]:

---

[1]) Coh. ad Gr. c. 14. p. 18. (p. 15. B.).

[2]) Apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. A.).

[3]) Bei Plato findet Juſtin auch eine ausdrückliche, obſchon nicht namentliche Erwähnung des moſaiſchen Geſetzes und der Propheten. Das moſaiſche Geſetz iſt ihm der καλαιὸς λόγος, auf welchen ſich Plato (de legib. l. 4. T. VI. p. 128.) beruft, und für eine Anſpielung auf Moſes und die Propheten hält er deſſelben Philoſophen Bekenntniß (Tim. T. VII. p. 49.), daß der Urſprung und die Geſtaltung des Feuers und Waſſers, der Erde und Luft allein Gotte und den Männern, die dieſem lieb ſeien, bekannt ſei: coh. ad Gr. c. 25. sq. p. 26. sq. (p. 24. B—E.). Jene erſtere Auffaſſung iſt übrigens Juſtin nicht durchaus eigenthümlich. Sie wird bereits in den pſeudo-orphiſchen Verſen, welche Euſebius aus Ariſtobul aufbewahrt hat, angedeutet: Euseb. praep. evang. 13, 12. p. 665. sq. V. 9. und 36.

[4]) Coh. ad Gr. c. 15. p. 18. (p. 15. C—E. 16. A.). Orphiſch ſind dieſe Verſe in keinem Falle, aber ſicher iſt die Recenſion derſelben, welche Juſtin hat und nach ihm die Abhandlung de monarch. c. 2. p. 37. sq. (p. 105. A. B.), ſo wie theilweiſe Clem. (protrept. 7, 74.

Einer iſt Gott, der ſich und aus ſich Alles erzeugt hat;
Jegliches Ding durchdringt er; mit forſchendem Auge erſchaut er
Alle, indeß ihn ſelbſt kein ſterbliches Auge erreichet.
Nach den Tagen des Glücks gibt er den ſterblichen Menſchen
Uebel und ſchaurigen Krieg und thränenerpreſſende Schmerzen.
Dieſer allein iſt Gott, er herrſchet als mächtiger König.
Sehn kann ich ihn nicht; um ihn ſind Wolken gelagert.
Sterblich iſt die Seh' im Auge der ſterblichen Menſchen;
Alle zu ſchwach ſind ſie, den Allobwalter zu ſchauen.
Denn auf goldenem Sitz thront Zeus in ehernem Himmel,
Ueber den Erdkreis geht er hin, nach Morgen und Abend,
Bis zur Grenze des Meer's ſtreckt er die gewaltige Rechte;
Ringsum zittert das hohe Gebirg', es zittern die Ströme,
Zitternd ſchäumet die Tiefe des bläulich leuchtenden Meeres.

Nach Orpheus trägt Homer dieſelbe Ueberzeugung vor. Er ſchreibt nicht bloß in der Dichtung von der goldenen Kette dem Zeus Gewalt über Alles zu [1], ſtellt nicht bloß die übrigen Götter ſo tief unter Zeus, daß er ſie neben den Menſchen nennt, indem er Ulyſſes von Hektor ſagen läßt [2]:

Schrecklich raſt er und ſcheut, auf Zeus ſich lehnend, nicht Männer,
Götter nicht

T. I. p. 63. strom. 5, 14, 125. T. III. p. 85. 5, 14, 127. p. 86.), älter als die durchaus abweichende Recenſion, welche Ariſtobul liefert (Euseb. praep. evang. 13, 12. p. 664. sqq.) und welche entweder dieſer Jude ſelbſt oder irgend ein anderer jüdiſch-alexandriniſcher Religionsphiloſoph mit Ideen des alexandriniſch-philoſophiſchen Judenthums verſetzt hat. Vgl. Wesseling lectio publica de fragmento Orphei etc. im Anhange zu Valckenär's diatribe de Aristobulo Judaeo ed. Luzac p. 182. sqq., Orphica edid. Hermann. (Lps. 1805.) p. 447. sqq. 452., Gfrörer Philo und die alexandriniſche Theoſophie II. S. 79. ff., Dähne geſchichtliche Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie II. S. 89. ff. Uebrigens hat Kayſchirner (Fall des Heidenthums I. S. 242.) unſtreitig Recht, wenn er in den obigen Verſen nicht den chriſtlichen Theismus, ſondern naturphiloſophiſchen Pantheismus ausgedrückt glaubt.

[1]) Coh. ad Gr. c. 24. p. 24. (p. 22. C.), vgl. Homer. Iliad. 8, 19. sqq.

[2]) Coh. ad Gr. c. 24. p. 24. (p. 22. C. D.), vgl. Iliad. 9, 238. sq.

ſondern tadelt auch beſtimmt den Polytheismus [1]:

Vielherrſchaft taugt nicht, nur Einen ehret als Herrſcher

und deutet auf den wahrhaft ſeienden Gott, indem er dem Phönix die Worte in den Mund legt [2]:

Auch nicht, wenn Gott ſelbſt mir verhieße, das Alter zu wandeln
Und mich zum kräftigen Mann zu verjüngen . . .

Auch die dramatiſchen Dichter ſind mit der Einheit Gottes vertraut. Sophokles ſingt:

Ein Gott in Wahrheit iſt, nur Einer

und eifert zugleich gegen den Bilderdienſt und den ſinnlichen Opfer- und Feſtkultus [3]. An die Dichter ſchließen ſich die Philoſophen an. Denn wenn Pythagoras von einer Einheit ſpricht und dieſe als den Urgrund aller Dinge, als die Urſache aller Vollkommenheit darſtellt, ſo bezeichnet er, mit etwas verändertem Ausdrucke, eben nur die chriſtliche Lehre von Einem Gotte; ja anderweitig bekennt er ſich mit nackten Worten zu dieſer Lehre, wenn er ſagt: „Gott iſt Einer“ [4]. Was von Pythagoras, gilt in noch höherm Grade von Plato. Dieſer nennt Gott im Timäus das immer Seiende, was keinen Urſprung hat (τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), und wiederholt damit, abgeſehn von dem kleinen Unterſchiede in Betreff des Artikels, wörtlich was Moſes ſchreibt, welcher Gott den

---

1) Coh. ad Gr. c. 17. p. 20. (p. 17. D.), vgl. Iliad. 2, 204.

2) Coh. ad Gr. c. 17. p. 20. (p. 17. C.) c. 24. p. 24. (p. 22. E.); vgl. Iliad. 9, 445. sq. Juſtin legt in dieſer Stelle auf das Pronomen αὐτός einen beſondern Nachdruck und glaubt, dadurch werde der ὁ ὄντως ὤν bezeichnet: ἡ γὰρ αὐτὸς ἀντωνυμία τὸν ὄντως ὄντα σημαίνει θεόν.

3) Coh. ad Gr. c. 18. p. 20. (p. 17. E. 18. A.) — [Justin.] de monarch. c. 2. p. 37. (p. 104. C.) — Athenag. legat. p. Christ. p. 5. p. 283. (p. 6. A.) — Clem. protrept. 7, 74. T. I. p. 63. strom. 5, 14, 114. T. III. p. 79. Ueber die Unächtheit jener angeblichen Stelle des Sophokles ſ. Böckh graecae tragoediae principum Aeschyli, Sophoclis, Euripidis num ea quae supersunt et gemina omnia sint et forma primitiva servata, an eorum familiis aliquid debeat ex iis tribui (Heidelb. 1808.) p. 148. sq. 159.

4) Coh. ad Gr. c. 19. p. 20. (p. 18. B. C.) — Clem. protrept. 6, 72. T. I. p. 62.

Seienden (ὁ ὤν) nennt [1]. Nächſt der Einheit Gottes haben die griechiſchen Dichter und Philoſophen auch andere Lehren aus den moſaiſchen und prophetiſchen Büchern des A. T. entnommen. Wenn Orpheus ſingt:

Bei dem Himmel, dem Werk des weiſen, erhabenen Gottes,
Bei der Rede des Vaters beſchwör' ich dich, die im Anfang
Ihm entfloß, als die Welt nach ſeinem Willen zum Sein kam

was iſt dieſes Anderes, als die chriſtliche Lehre von dem weltſchöpferiſchen Logos [2]? Wenn Plato im Meno von einem Tugendvermögen ſpricht, welches den Menſchen durch göttliche Gnade verliehn ſei, und daſſelbe in vier Kräfte ſcheidet, wenn er in einem Briefe an Dionyſius die geheimnißvollen Worte ſchreibt: τὰ τρίτα περὶ τὸν τρίτον, worauf deutet er damit Anderes, als auf die Lehre vom heiligen Geiſte, welcher die dritte Stelle nach dem Weltſchöpfer einnimmt, welcher heiligen Männern als eine himmliſche Gabe verliehn wurde und welchen die Propheten ſelbſt, ob er ſchon einer und derſelbe bleibt, als einen ſiebenfachen beſchreiben [3]? Wenn derſelbe Plato die Bildung der Welt aus formloſer Materie [4],

---

[1]) Coh. ad Gr. c. 20. p. 21. (p. 19. B.) c. 22. p. 22. (p. 20. D. E.), vgl. Tim. T. VII. p. 16.

[2]) Coh. ad Gr. c. 15. p. 19. (p. 16. B. C.): τί βούλεται τὸ λέγειν αὐτόν·

Αὐδὴν ὁρκίζω σε πατρός, τὴν φθέγξατο πρῶτον;
αὐδὴν ἐνταῦθα τὸν τοῦ θεοῦ ὀνομάζει λόγον, δι' οὗ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ ἡ πᾶσα ἐγένετο κτίσις· . . . ἐνταῦθα τὸν λόγον αὐδὴν διὰ τὸ ποιητικὸν ὀνομάζει μέτρον. — Cyrill. adv. Julian. l. 1. T. VI. p. 33. A. B.

[3]) Coh. ad Gr. c. 32. p. 30. sq. (p. 30. D. E. 31. A—D.), vgl. Plat. Men. c. 42. T. III. p. 273. sq. — Apol. 1, 60. p. 79. (p. 93. B. C.), vgl. Plat. epist. 2. ad Dionys. T. VIII. p. 118. sq. Die Unächtheit dieſes Briefes unterliegt zur Zeit keinem gegründeten Zweifel mehr, ſ. Aſt Platon's Leben und Schriften (Leipz. 1816.) S. 508. ff.

[4]) Apol. 1, 59. p. 78. (p. 92. C. D.): ἵνα καὶ παρὰ τῶν ἡμετέρων διδασκάλων (λέγομεν δὲ τοῦ λόγον τοῦ διὰ τῶν προφητῶν) λαβόντα τὸν Πλάτωνα μάθητε τὸ εἰπεῖν· ὕλην ἄμορφον οὖσαν αὐτὸν θεὸν, κόσμον ποιῆσαι, ἀκούσατε τῶν ἀποκεκλεισμένων διὰ Μωσέως (1 Moſ. 1, 1. f.).

die Entſtehung der Zeit zugleich mit dem Himmel[1], die Freiheit des menſchlichen Willens[2], die einſtige Auferſtehung und das Gericht der Menſchen[3], ſo wie die endliche Auflöſung des Himmels[4] lehrt; ferner wenn Homer auch von der Bildung des Menſchenleibes aus Erde weiß[5], wenn die Dichter von einer Unterwelt erzählen[6] und die Stoiker einen Weltbrand ankündigen[7]: woher haben dieſe Männer alle dieſe Lehren, wenn nicht von Moſes und den Propheten? Ja außer den Lehren haben die Griechen ſogar einzelne geſchichtliche Schilderungen aus den Büchern des A. T. entlehnt und mit Umbildungen in ihre Schriften übergetragen. Wer ſollte nicht in dem Gemälde, welches Homer den Vulkan auf dem Schilde des Achilles ausprägen läßt:

Auf ihm bildete er die Erd' und das Meer und den Himmel
Und die Sonne, die ſtets raſtlos umläuft, und den Vollmond
Mit dem geſammten Geſtirn, das die Himmelswölbung bekränzet

ein Abbild der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte erkennen[8]? Wer ſollte nicht in der Beſchreibung der Gärten des Alcinous, Königs der Phäaker, ein Abbild des bibliſchen Paradieſes[9], in der Erzählung von dem Vorhaben der Giganten Otus und Ephialtes, den Himmel zu ſtürmen, eine Nachahmung des moſaiſchen Berichtes von dem babyloniſchen

---

[1]) Coh. ad Gr. c. 33. p. 31. (p. 31. D. E. 32. A.), vgl. Plat. Tim. T. VII. p. 27.

[2]) Apol. 1, 44. p. 70. (p. 81. E.), vgl. Plat. de republ. l. 10. T. V. p. 382.

[3]) Coh. ad Gr. c. 26. sq. p. 26. sq. (p. 24. E. — 26. C.), vgl. Plat. de republ. l. 1. p. 6. sq., l. 10. p. 379.

[4]) Coh. ad Gr. c. 33. p. 31. (p. 32. A.).

[5]) Coh. ad Gr. c. 30. p. 29. sq. (p. 29. D. E. 30. A.), vgl. Homer. Iliad. 7, 99. 24, 54.

[6]) Apol. 1, 59. p. 78. (p. 92. E.), vgl. 5 Moſ. 32, 22.

[7]) Apol. 1, 60. p. 79. (p. 93. C.).

[8]) Coh. ad Gr. c. 28. p. 28. (p. 27. B. C.), vgl. Iliad. 18, 483. sqq.

[9]) Coh. ad Gr. c. 28. p. 28. (p. 27. C—E. 28. A.), vgl. Odyss. 7, 114. sqq.

Thurmbaue [1]), in der Dichtung von der Verstoßung der Äte aus dem Himmel eine Kopie der jesaianischen Darstellung der Vertreibung des Satans aus dem Himmel finden [2])?

Kühn, obschon keineswegs neu [3]), war der Versuch, die theilweise anerkannte Weisheit der Griechen als ein Lehngut aus den Schriften Mosis und der Propheten darzustellen. Wie billig, mußte sich das heidnische Bewußtsein dadurch auf das äußerste verletzt fühlen und die nächste Folge war, daß die gemachte Beschuldigung den Christen zurückgegeben wurde, daß das Christenthum für ein Plagiat aus dem Heidenthume, die Propheten für Nachtreter der Dichter und Philosophen erklärt wurden.

---

1) Coh. ad Gr. c. 28. p. 28. (p. 28. A. B.), vgl. Odyss. 11, 312. sqq.

2) Coh. ad Gr. c. 28. p. 28. sq. (p. 28. B. C.), vgl. Iliad. 19, 126. sqq.

3) Der Stammvater der Meinung, daß mehrere Griechen, vorzüglich Philosophen, die Schriften des A. T. kennen gelernt und theilweise geplündert hätten, ist der Jude Aristobul (s. Clem. strom. 1, 22, 150. T. II. p. 100. 5, 14, 98. T. III. p. 69. sq. und Euseb. praep. evang. 13, 12. p. 663. sqq.). Nach ihm bekannten sich zu derselben Ansicht Philo (quod deus immutab. c. 32. T. II. p. 96. quis rer. divin. haer. c. 43. T. III. p. 47. vit. Mos. 2, 4. T. IV. p. 189. de judic. c. 2. T. V. p. 127. quod omn. prob. liber c. 8. p. 281.) und Josephus (c. Apion. 1, 22. T. VI. p. 194. 2, 16. p. 244.). Die zahlreichen Stellen der Kirchenväter, in welchen diese Sage vorgetragen wird, haben in größerer oder geringerer Vollständigkeit gesammelt Karthols de origine et natura christianismi ex impia cavillantium ethnicorum sententia p. 21. sqq., Baltus défense des saints pères accusez de platonisme p. 377. sqq., Ode commentarius de angelis (Traj. ad Rhen. 1739.) p. 247. sqq., Clausen apologetae eccles. christ. ante-theodosiani p. 177. sqq. 187. sqq. Merkwürdig wegen der sonstigen Abhängigkeit von den herrschenden Vorurtheilen der Zeit und den hergebrachten Meinungen der Kirche ist die Selbstständigkeit, mit welcher sich Lactantius gegen die Annahme einer Benutzung des A. T. durch die Griechen erklärt: institutt. divin. 4, 2.: equidem soleo mirari, quod quum Pythagoras et postea Plato, amore indagandae veritatis accensi, ad Egyptios et Magos et Persas usque penetrassent, ut earum gentium ritus et sacra cognoscerent . . ., ad Judaeos tamen non accesserint, penes quos tunc solos erat, et quo facilius ire potuissent. Doch vgl. Baltus l. c. p. 609. sqq. 612. sq.

Celſus z. B. nennt die moſaiſche Erzählung von dem babyloniſchen Thurmbaue und der Sprachenverwirrung ein entſtelltes Nachbild der homeriſchen Dichtung von den himmelſtürmenden Söhnen des Aloeus, die Erzählung von der Sündfluth eine Kopie der Geſchichte Deukalion's und die Erzählung von dem Untergange der Städte Sodom und Gomorrha einen Extrakt aus dem Mythus vom Phaeton [1]. So lächerlich dieſe Umkehrung des beanſtandeten genetiſchen Verhältniſſes zwiſchen der altteſtamentlichen Lehre und der griechiſchen Wiſſenſchaft war, ſo konnte ſie doch der Unwiſſenheit zum willkommenen Stützpunkte dienen, und dem chriſtlichen Apologeten blieb in jedem Falle die Verpflichtung, ihre Unſtatthaftigkeit darzuthun, wenn die von ihm behauptete Abhängigkeit des Heidenthums von dem Chriſtenthume nicht geradezu ſelbſt in das Lächerliche fallen, wenn die urſachliche Priorität der chriſtlichen Lehre auch nur einigen Schein haben ſollte. Die Entgegnung war leicht, ſie wurde durch die Chronologie an die Hand gegeben. Aus euren eigenen Schriftſtellern, beſcheidet Juſtin die Gegner [2], will ich euch zeigen, daß der erſte und früheſte Lehrer unſerer Religion, Moſes, weit älter iſt, als alle eure Weiſen und Dichter und Geſchichtsſchreiber und Philoſophen und Geſetzgeber; denn eure eigenen Geſchichtsſchreiber erzählen, daß derſelbe ſchon zu den Zeiten des Ogyges und Inachus, welche nach der Meinung Einiger Autochthonen waren, Heerführer und Fürſt des jüdiſchen Volkes geweſen ſei. Und nun beruft er ſich auf Zeugniſſe des Hellanikus, Philochorus, Polemo, Alexander Polyhiſtor, Kaſtor, Thallus, Diodor von Sicilien, Ptolemäus aus Mendes und Apio [3],

---

1) Origen. c. Cels. 4, 21. T. I. p. 515. 4, 42. p. 536.

2) Coh. ad Gr. c. 9. p. 13. (p. 9. D.).

3) Die nöthigen biographiſchen und litterarhiſtoriſchen Notizen über die im Texte genannten Hiſtoriker, von welchen mit Ausnahme Diodor's nur noch ſehr dürftige Fragmente vorhanden ſind und von welchen der älteſte, Hellanikus, zur Zeit des peloponneſiſchen Krieges, der jüngſte, Apio, unter Tiberius und Caligula lebte und ſchrieb, gibt Voss de historicis graecis ed. Westermann 1, 2. p. 28. sqq. — 1, 18. p. 154. sqq. 159. sqq. — 1, 24. p. 202. sq. — 2, 7. p. 234. sq. u. a. St.

zuletzt auch auf die Werke des Philo und Josephus, und folgert das hohe Alter der jüdischen Geschichte wunderlicher Weise schon aus dem Titel, welchen das geschichtliche Hauptwerk des Josephus trägt, nämlich aus dem Titel der Archäologie. Um dieses Sachverhältniß in ein noch helleres Licht zu setzen, handelt er sodann von dem späten Ursprunge der griechischen Litteratur insbesondere [1]. Eure angesehensten Schriftsteller, wendet er sich gegen die Griechen [2], wie unter den Philosophen Plato und Aristoteles, unter den Rednern Demosthenes, lebten erst um die Zeit Philipp's und Alexander's von Macedonien. Eine eigentliche sorgfältige Geschichtsschreibung habt ihr vor den Olympiaden nicht gehabt; ja eure ganze Litteratur ist im Vergleiche zu der mosaischen sehr jung. Als Moses unter dem Anhauche des göttlichen Geistes seine Geschichte in hebräischer Sprache schrieb, hattet ihr noch nicht einmal die Buchstabenschrift. Ihr selber läugnet es nicht, daß ihr dieselbe erst durch Kadmus aus Phönicien empfangen habt. Euer Plato erzählt im Timäus, daß der weise Solon nach seiner Rückkehr aus Egypten dem Kritias mitgetheilt habe, ein nicht eben alter [3] egyptischer Priester habe ihm zugerufen: „o Solon! Solon! ihr Hellenen seid immer Kinder, einen Greis gibt es unter euch nicht" und darauf: „Jünglinge seid ihr Alle am Geist, denn ihr habt keine alte Lehre aus alter Ueberlieferung und keine Wissenschaft von grauem Ursprunge, sondern (die Vergangenheit) ist euch verborgen, weil die, welche die Ereignisse überdauerten, viele Geschlechter hin-

---

[1]) Coh. ad Gr. c. 12. p. 15. (p. 12. C.): *ἀναγκαῖον οἶμαι καὶ τοὺς χρόνους σκοπεῖν, καθ' οὓς οἱ καθ' ὑμᾶς γεγόνασι φιλόσοφοι· ὅπως γνῶτε, ὅτι νέος σφόδρα καὶ βραχύς ἐστιν ὁ τούτους ὑμῖν ἐνεγκὼν χρόνος. Οὕτω γὰρ ὑμῖν ἔσται δυνατὸν καὶ τὴν Μωσέως ἀρχαιότητα ῥᾳδίως γνῶναι.*

[2]) Coh. ad Gr. c. 12. p. 15. sq. (p. 12. C. — 13. C.) — c. 25. p. 26. (p. 24. C.).

[3]) Der Text Plato's (Tim. T. VII. p. 8.) lautet: *τινὰ τῶν ἱερέων εὖ μάλα παλαιῶν*, und diese Lesart hat Prudentius Maranus statt der gewöhnlichen *οὐ μάλα* auf die Auktorität der Randschriftur einer Handschrift bei Justin in den Text aufgenommen, aber sicher mit Unrecht. Die Verwandlung des platonischen *εὖ* in *οὐ* gehört unstreitig Justin zu.

durch ohne ſchriftliche Aufzeichnung ſtumm ſtarben.“ Auf welche Dichter oder Geſetzgeber oder Geſchichtsſchreiber oder Philoſophen oder Redner ihr euch darum auch beziehn mögt, ihr Alter iſt gegen den Urſprung der moſaiſchen Schriften ſehr gering, ſie haben alle in griechiſcher Sprache geſchrieben, ſind alſo insgeſammt jünger, als die griechiſchen Buchſtaben.

Waren die Heiden in Folge dieſer Argumentation genöthigt, das höhere Alter der altteſtamentlichen Bücher [1] und demnächſt die Möglichkeit einer Benutzung dieſer Bücher von Seiten ihrer eigenen Weiſen einzuräumen, ſo ſuchten ſie den Vortheil, welcher der chriſtlichen Sache aus dieſem Zugeſtändniſſe erwachſen zu müſſen ſchien, dadurch wieder zu zerſtören, daß ſie den Chriſten die Berechtigung ſtreitig machten, die Schriften des A. T. als ihre Religionsbücher anzuſehn. Nicht euch, ſagten ſie [2], ſondern den Juden gehören dieſe Schriften zu; in den jüdiſchen Synagogen werden ſie aufbewahrt. Dieſen Einwurf verkehrt Juſtin zur Hälfte in ſein gerades Gegentheil. Nicht den Juden, verſetzt er, ſondern uns eignen die bibliſchen Bücher. Beweis iſt der Inhalt, welcher keine andere Lehre, als die unſere umſchließt [3]. Wir allein verſtehn

---

[1] Nur für die Eingebung einer augenblicklichen Verlegenheit kann es gelten, wenn die Heiden, um ſich der Anerkennung dieſes höhern Alters der altteſtamentlichen Bücher zu entziehn, entgegneten, daß ja dieſe Bücher eben ſo wohl wie die Schriften der Griechen in griechiſcher Sprache abgefaßt ſeien. Manchmal freilich mochte auch Unwiſſenheit die Quelle dieſer Entgegnung ſein. In beiden Fällen genügte die einfache Gegenbemerkung, daß der griechiſche Text der altteſtamentlichen Schriften nicht Original, ſondern Ueberſetzung ſei: coh. ad Gr. c. 13. p. 16. sq. (p. 13. D. — 14. C.).

[2] Coh. ad Gr. c. 13. p. 17. (p. 14. D.): *εἰ δέ τις φάσκοι τῶν προχείρως ἀντιλέγειν εἰθισμένων, μὴ ἡμῖν τὰς βίβλους ταύτας, ἀλλὰ Ἰουδαίοις προσήκειν, διὰ τὸ ἔτι καὶ νῦν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν σώζεσθαι, καὶ μάτην ἡμᾶς ἐκ τούτων φάσκειν τὴν θεοσέβειαν μεμαθηκέναι λέγοι, γνάτω ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐν ταῖς βίβλοις γεγραμμένων, ὅτι οὐκ αὐτοῖς, ἀλλὰ ἡμῖν ἡ ἐκ τούτων διαφέρει διδασκαλία.* Auch die Juden ſprachen den Chriſten die Berechtigung ab, das A. T. als ihre Religionsquelle anzuſehn; ſ. Barnab. epist. c. 4. T. I. p. 59. und Euseb. praep. evang. 1, 2. p. 5. 15, 62. p. 856.

[3] Siehe die vorſtehende Anmerkung.

dieſen Inhalt und leben darnach [1]). Um unſertwillen findet ſelbſt die Aufbewahrung in den jüdiſchen Synagogen ſtatt. Es iſt dieſes ein Werk der göttlichen Vorſehung, welche verhüten wollte, daß man uns nicht der Verfälſchung dieſer Bücher beſchuldigen möchte [2]).

So glaubte Juſtin ſeinen Satz für hinreichend begründet halten zu dürfen, daß auch die Bruchſtücke wahrer Gotteserkenntniß, welche in den Schriften der Griechen zerſtreut lägen, nicht das Produkt eigener ſelbſtſtändiger Forſchung, ſondern ein Erbgut von den Chriſten ſeien, und er bricht ſchließlich in den Triumph aus [3]: „weshalb habe ich das Alles erwähnt, Griechen? daß ihr euch überzeugen ſollt, daß ihr die wahre Gotteslehre nicht von denen lernen könnt, welche nicht einmal in den Punkten, wegen welcher ſie von den Fremden bewundert wurden, etwas Eigenes zu Tage zu fördern vermochten, ſondern mit einiger Umänderung nur das vortrugen, was ſie aus Moſes und den Propheten entnommen hatten.“

Aber es war damit die Untauglichkeit der heidniſchen Weiſen zu Lehrern der Wahrheit nur zum Theile dargethan. Noch blieb der Entgegnung Raum, daß, wenn dieſe Weiſen die Wahrheit auch nicht durch ſich ſelbſt gefunden, ſondern durch Vermittlung der Chriſten von außen empfangen hätten, ſie darum doch brauchbare Führer zur Gottſeligkeit ſein könnten, eben weil ſie die Wahrheit, wenn auch nur abgeleiteter Weiſe, beſäßen. Juſtin ſchärft und vervollſtändigt deshalb ſeinen Beweis durch die weitere Behauptung, daß die Heiden ſelbſt in denjenigen Punkten, in welchen ſie mit den

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 29. p. 127. (p. 246. D.), ſ. Thl. I. S. 142.

[2]) Coh. ad Gr. c. 13. p. 17. (p. 14. D.): τὸ παρ' Ἰουδαίοις ἔτι καὶ νῦν τὰς τῇ ἡμετέρᾳ θεοσεβείᾳ διαφερούσας σώζεσθαι βίβλους, θείας προνοίας ἔργον ὑπὲρ ἡμῶν γέγονεν. Ἵνα γὰρ μὴ ἐκ τῆς ἐκείνοις προνομίζοντες, πρόφασιν ὀφθουργίας τοῖς βαυλομένοις βλασφημεῖν ἡμᾶς παράσχωμεν, ἀπὸ τῆς τῶν Ἰουδαίων συναγωγῆς ταύτας ἐξιοῦμεν προνομίζεσθαι, ἵνα ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔτι παρ' αὐτοῖς σωζομένων βιβλίων, ὡς ἡμῖν τὰ πρὸς διδασκαλίαν ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀνδρῶν γραφέντα δίκαια σαφῶς καὶ φανερῶς προσήκει, φανῇ.

[3]) Coh. ad Gr. c. 34. p. 31. sq. (p. 32. B. C.).

Chriſten einſtimmig lehrten, nicht die reine, volle Wahrheit, ſondern nur ein Gemiſch von Wahrheit und Irrthum vortrügen. Denn theils ſei die Erkenntniß der Wahrheit, welche dieſelben erlangt hätten, urſprünglich nur eine mangelhafte geblieben, theils hätten ſie die erkannte Wahrheit abſichtlich verfälſcht [1], theils endlich unter dem Einfluſſe der Dämonen geſtanden, in deren Intereſſe es gelegen, die Wahrheit zur Fabel zu entſtellen.

Mangelhaft — behauptet Juſtin zuvörderſt — iſt die Erkenntniß der Wahrheit bei den heidniſchen Weiſen geblieben, weil ſie nur eine fragmentariſche Erleuchtung durch den Logos empfangen und die Schriften des A. T. häufig mißverſtanden haben. „Nicht die ganze Fülle des Logos lernten ſie kennen," erinnert er in erſterer Hinſicht [2], „und darum widerſprechen ſie ſich oft" — und [3]: „ſelbſt Sokrates erkannte Chriſtum bloß zum Theile" — und [4]: „nur unklar vermochten alle Schriftſteller vermöge des ihnen eingepflanzten Splitters vom Logos die Dinge in ihrem Sein zu begreifen; denn ein anderes iſt ein Splitter und ein nach dem Maße der Empfänglichkeit gegebenes Abbild von etwas, und ein anderes eben jenes, aus deſſen Fülle und Gunſt die Mittheilung und Nachbil-

---

[1]) Clem. strom. 1, 17, 87. T. II. p. 61.: *ταῦτα δ' ἂν εἶεν κλέπται καὶ λῃσταὶ οἱ παρ' Ἕλλησι φιλόσοφοι καὶ κρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας παρὰ τῶν Ἑβραϊκῶν προφητῶν μέρη τῆς ἀληθείας οὐ κατ' ἐπίγνωσιν λαβόντες, ἀλλ' ὡς ἴδια σφετεριζόμενοι δόγματα καὶ τὰ μὲν παραχαράξαντες, τὰ δὲ ὑπὸ περιεργίας ἐμαθῶς σοφιζόμενοι, τὰ δὲ καὶ ἐξυβρίσαντες· ἴσως γὰρ καὶ πνεῦμα αἰσθήσεως ἐσχήκασιν.* — Tertull. apol. c. 47. T. V. p. 88.

[2]) Apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. C.): *ἐπειδὴ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστός, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.* — 2, 8. p. 94. (p. 46. C.) — 2, 13. p. 97. (p. 51. C.).

[3]) Apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. E.): *Χριστῷ τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι.*

[4]) Apol. 2, 13. p. 98. (p. 51. D.): *οἱ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα. Ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν καὶ ἕτερον αὐτό, οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται.* — Clem. protrept. 7, 74. T. I. p. 64. strom. 6, 7, 55. T. III. p. 131.

dung geſchieht. Das letztere Moment, die vorausſetzlichen Mißgriffe der Heiden in der Deutung des A. T., bringt Juſtin an zahlreichen Beiſpielen zur Anſchauung und hierfür müſſen die Schriften Plato's als hauptſächlichſte Quelle dienen. Aus einer verunglückten Auffaſſung von Ezech. 11, 22. erklärt er deſſen Aeußerung, daß Zeus auf einem geflügelten Wagen durch den Himmel fahre; ein Mißverſtändniß von 1 Kön. 19, 11. f. findet er in deſſen (angeblicher) Lehre, daß Gott in einer feurigen Subſtanz wohne [1]; aus einer irrigen Deutung der moſaiſchen Erzählung 4 Moſ. 21, 6. ff. leitet er deſſen (gleich vorgebliche) Annahme ab, daß der Sohn Gottes in Geſtalt eines X durch das All ausgedehnt ſei [2]. Auch die Ideenlehre Plato's gilt ihm für ein Produkt irrthümlicher Auslegung des A. T. Ihren Urſprung ſucht er in 2 Moſ. 25, 9. 40. und glaubt, daß Plato auf Veranlaſſung des in dieſer Stelle erwähnten Muſterbildes der Stiftshütte, welches Gott dem Moſes auf dem Berge Sinai gezeigt habe, ſein Urbild der ſichtbaren Welt als drittes hypoſtatiſches Grundprinzip des Seins neben Gott und die Materie geſetzt habe [3]. Selbſt für einzelne platoniſche Ideen weiß er

---

[1]) Coh. ad Gr. c. 31. p. 30. (p. 30. B. C.), vgl. Plat. Phädr. T. VIII. p. 29.

[2]) Apol. I, 60. p. 78. sq. (p. 92. E. 93. A. B.), vgl. Plat. Tim. T. VII. p. 23. sq. Man ſieht nicht auf den erſten Blick ein, wie Juſtin habe darauf verfallen können, in der moſaiſchen Erzählung von der Errichtung der Schlange in der Wüſte (4 Moſ. 21, 6. ff.) den Entſtehungsgrund der präſumirten platoniſchen Vorſtellung, daß der Sohn Gottes in Geſtalt eines X durch das All ausgedehnt ſei, zu ſuchen. Die Sache klärt ſich auf, wenn man beachtet, daß Juſtin erzählt, Moſes habe die eherne Schlange auf ein Kreuz geſtellt und dieſes auf der Stiftshütte ausgeſteckt, und wenn man dazu nimmt, daß Juſtin, wie viele Väter außer ihm, die Stiftshütte für ein Abbild der Welt anſah. Bei ſolchen Prämiſſen lag es einem Manne, wie Juſtin, nahe, die geſetzte platoniſche Vorſtellung von einer Verwechſelung des auf der Stiftshütte ausgeſteckten Kreuzes mit dem Zeichen des X abzuleiten.

[3]) Coh. ad Gr. c. 29. p. 29. (p. 28. D. E. 29. A.). Dieſer Stelle liegt die Auffaſſung der Stiftshütte als eines Abbildes der Welt zu Grunde. Nur unter dieſer Vorausſetzung wird es begreiflich, wie Juſtin die dem Plato zugeſprochene Vorſtellung von hypoſtatiſchen Urbildern aller ſichtbaren Dinge aus dem ungenauen Verſtändniſſe der Er-

die bibliſche Quelle anzugeben. Auf die Annahme eines ewigen intelligibeln Muſterbildes des ſichtbaren Himmels und der ſichtbaren Erde kam Plato ſeines Bedünkens dadurch, daß er, nachdem er 1 Moſ. 1, 1. die Schöpfung des ſichtbaren Himmels und der ſichtbaren Erde geleſen hatte, Pſalm 115, 16. die Erwähnung eines Himmels der Himmel und 1 Moſ. 1, 2. die Notiz fand: die Erde war unſichtbar. An die Präexiſtenz eines intelligibeln Muſterbildes des ſichtbaren Menſchen glaubte der Philoſoph darum, weil er hinter dem kurzen Berichte 1 Moſ. 1, 26. f. in der Stelle 1 Moſ. 2, 7. noch eine weitere Schilderung von der Bildung des Menſchen aus Erde traf [1].

Aber nicht genug, daß die heidniſchen Weiſen die ihnen gewordene Erkenntniß der Wahrheit ohne ihre Schuld, wenigſtens unfreiwillig, in Folge mangelhafter und unrichtiger Perception entſtellten, ſie verfälſchten dieſelbe — ſo klagt Juſtin weiter — auch abſichtlich. Vorzugsweiſe gilt dieſes von dem Dogma der Einheit Gottes. Homer z. B. kannte und billigte die Lehre von Einem Gotte, aber aus ſklaviſcher Abhängigkeit von Orpheus und, um nicht zuerſt dem polytheiſtiſchen Volksglauben allzu beſtimmt in den Weg zu treten, erzählte er auch die Mythen von mehrern Göttern [2]. Eben ſo billigte Plato den chriſtlichen Monotheismus entſchieden, aber aus Furcht vor dem Giftbecher des Sokrates, in der Beſorgniß, es könnte auch gegen ihn ein Anytus oder Melitus aufſtehn und ihn bei den Athenern als einen unberufenen Neuerer und Feind der vaterländiſchen Götter verklagen, ſprach er ſeine Ueberzeugung nicht klar und unumwunden aus, ſondern verhüllte ſie

---

zählung von dem auf Sinai dem Moſes gezeigten Modelle der Stiftshütte habe herleiten können. Jene Betrachtung der Stiftshütte lernte Juſtin von Philo (de vit. Mos. 3, 3. sqq. T. IV. p. 201. sqq. quaest. in Exod. 2, 82. T. VII. p. 329.) oder Joſephus (antiquit. Jud. 3, 7, 7. T. I. p. 49.).

[1] Coh. ad Gr. c. 30. p. 29. sq. (p. 29. B—D.). Die dem Plato hier angedichtete Diſtinktion zwiſchen 1 Moſ. 1, 26. und 2, 7. trägt in der That Philo vor: de mund. opific. c. 46. T. I. p. 43. sq. leg. allegor. 2, 4. p. 95.

[2] Coh. ad Gr. c. 17. p. 19. sq. (p. 17. B. C.).

hinter eine ſchwankende und doppelſinnige Darſtellung [1]. Den denkenden Freunden des monotheiſtiſchen Glaubens gab er ſeine wahre Ueberzeugung durch die Aeußerung zu erkennen, daß alles Entſtandene aus der Materie, dem Sitze des Böſen, geworden und an ſich vergänglich ſei, ja daß auch die Götter durch den höchſten Gott, den Weltbildner, geworden ſeien; auf ſie war der Satz berechnet [2]: „nach meiner Meinung muß zuvörderſt beſtimmt werden, was das ſei, das ohne entſtanden zu ſein immer iſt, und was das ſei, das niemals iſt, ob es ſchon immer wird; das Eine läßt ſich durch Denken vermittelſt der Vernunft erfaſſen, indem es immer daſſelbe bleibt; das Andere wird durch Muthmaßung vermittelſt ſinnlicher Wahrnehmung gefunden, indem es entſteht und vergeht, ohne jemals zu ſein.“ Um aber daneben auch die Anhänger des Polytheismus zufrieden zu ſtellen, legte Plato ſeinem Weltbildner die mit ſeinen übrigen Sätzen in geradem Widerſpruche ſtehende Anrede an die Götter in den Mund [3]: „da ihr geworden ſeid, ſeid ihr zwar nicht unſterblich und an ſich unzerſtörbar, aber doch ſollt ihr auch nicht aufgelöſt werden und dem Verhängniſſe des Todes verfallen; mein Wille, ein größeres und ſtärkeres Band, ſoll euch erhalten.“

An dieſe muthwillige, aus Feigheit erwachſene Verfälſchung der Wahrheit ſchloß ſich eine neue Quelle von Irrthümern an. Die heidniſchen Weiſen ſtanden unter dem Einfluſſe der Dämonen, welche ſich ihrer als willen-

---

[1]) Coh. ad Gr. c. 20. p. 21. (p. 18. D. E.): *Πλάτων ... διὰ τὰ συμβεβηκότα Σωκράτει δεδιώς, μήπως καὶ αὐτὸς Ἄνυτόν τινα ἢ καὶ Μέλιτον καθ' ἑαυτοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ κατηγοροῦντα αὐτοῦ παρ' Ἀθηναίοις καὶ λέγοντα· Πλάτων ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται, θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζων, φόβῳ τοῦ κωνείου ποικίλον τινὰ καὶ ἐσχηματισμένον τὸν περὶ θεῶν γυμνάζει λόγον, εἶναί τι θεοὺς τοῖς βουλομένοις καὶ μὴ εἶναι, οἷς τἀναντία δοκεῖ, τῷ λόγῳ κατασκευάζων.* — c. 22. p. 22. (p. 20. D.) — c. 25. p. 25. (p. 23. D. E.) S. Clausen apologetae eccles. christ. ante-theodosiani p. 28. sq.

[2]) Coh. ad Gr. c. 20. p. 21. (p. 19. A.) — c. 22. p. 23. (p. 21. A. B.).

[3]) Coh. ad Gr. c. 23. p. 23. (p. 21. C—E.).

loſer Werkzeuge zur Verführung des Menſchengeſchlechtes bedienten. Inſpirirt von dieſen Dämonen, bildeten Dichter, Mythographen und Prieſter die Hauptthatſachen der Lebensgeſchichte Chriſti und die vornehmſten Gebräuche der Kirche in den Erzählungen ihrer Mythologie und den Ceremonieen ihres Kultus ab. Den Stoff zu dieſen Bildungen gaben die Weiſſagungen der bibliſchen Bücher und die Abſicht ging dahin, die evangeliſche Geſchichte in das Zwielicht des Mythus zu ſtellen und ihr gleich von vorn herein die Glaubhaftigkeit zu entziehn. Die entſtandenen Irrthümer waren der Natur ihrer Geneſis nach größtentheils Produkte der Freiheit; die Dämonen wollten die Wahrheit entſtellt wiſſen, weil ſie wegen ihres Schickſales nach der Ankunft Chriſti, von welcher ſie in den altteſtamentlichen Büchern geleſen hatten, in gerechter Furcht waren. Es ſchlichen ſich aber auch unwillkürlich Irrungen ein, weil es nicht ſelten geſchah, daß die Dämonen die abgebildeten Weiſſagungen ſelbſt nicht verſtanden. In jedem Falle entſtanden bloße Zerrbilder der Wahrheit; Karrikaturen ſind alle die Mythen und Gebräuche des Heidenthums, welche mit Thatſachen und Gebräuchen der chriſtlichen Geſchichte und Kirche Verwandtſchaft haben [1]). Ein trügeriſches Abbild von 1 Moſ. 49,

[1]) Apol. 1, 54. p. 75. (p. 89. A—C.): οἱ παραδιδόντες τὰ μυθοποιηθέντα ὑπὸ τῶν ποιητῶν, οὐδεμίαν ἀπόδειξιν φέρουσι τοῖς ἐκμανθάνουσι νέοις· καὶ ἐπὶ ἀπάτῃ καὶ ἀπαγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους εἰρῆσθαι ἀποδείκνυμεν κατ' ἐνέργειαν τῶν φαύλων δαιμόνων. Ἀκούσαντες γὰρ διὰ τῶν προφητῶν κηρυσσόμενον παραγενησόμενον τὸν Χριστὸν καὶ κολασθησομένους διὰ πυρὸς τοὺς ἀσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων, προεβάλλοντο πολλοὺς λεχθῆναι γενομένους υἱοὺς τῷ Διΐ, νομίζοντες δυνήσεσθαι ἐνεργῆσαι τερατολογίαν ἠγήσασθαι τοὺς ἀνθρώπους τὰ περὶ τὸν Χριστόν, καὶ ὁμοίως τοῖς ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεχθεῖσι. Καὶ ταῦτα δ' ἐλέχθη καὶ ἐν Ἕλλησιν καὶ ἐν ἔθνεσι πᾶσιν, ὅπου μᾶλλον ἐπῆκουον τῶν προφητῶν πιστευθήσεσθαι τὸν Χριστὸν προκηρυσσόντων. Ὅτι δὲ καὶ ἀκούοντες τὰ διὰ τῶν προφητῶν λεγόμενα οὐκ ἐνόουν ἀκριβῶς, ἀλλ' ὡς πλανώμενοι ἐμιμήσαντο τὰ περὶ τὸν ἡμέτερον Χριστόν, διασαφήσομεν. Aehnlich Tatian. orat. c. Gr. c. 40. p. 275. (p. 178. B.) und Tertull. apol. c. 47. T. V. p. 89.: omnia adversus veritatem de ipsa veritate constructa sunt, operantibus aemulationem istam spiritibus erroris. Ab iis adulteria hujusmodi salutaris disciplinae subornata, ab his quaedam etiam fa-

10. f. iſt die Sage von Bacchus. Auf Grund dieſer Prophetie wurde Bacchus zum Sohne des Jupiter und Erfinder des Weinſtockes gemacht, nach ſeinem Tode in den Himmel verſetzt und bei der Feier ſeiner Myſterien durch Anwendung des Weines geehrt [1]. Aus derſelben Prophetie ging der Mythus von Bellerophon hervor; und zwar ließen die Mythographen, weil in dieſer Prophetie nicht ausdrücklich geſagt iſt, ob der verheißene Herrſcher ein Sohn Gottes, ob das erwähnte Füllen ein Eſels- oder Pferdefüllen ſein würde und ob daſſelbe zum Gebrauche auf Erden oder zum Aufſteigen in den Himmel dienen ſollte, den Bellerophon auf natürliche Weiſe als Menſch von Menſchen geboren werden und auf dem Pegaſus gen Himmel ſteigen [2]. Durch Mißdeutung von 1 Moſ. 1, 2. erhielt Proſerpina die Würde einer Tochter des Jupiter und Bildſäulen an Waſſerbächen. Auch Minerva wurde in Folge falſcher Auffaſſung des A. T. zu einer Tochter des Jupiter erhoben und empfing insbeſondere den Rang der erſten ἔννοια Gottes, weil im A. T. gelehrt wird, daß Gott ἐννοηθείς durch den Logos die Welt geſchaffen habe [3]. An Dan. 2, 34. und Jeſ. 33, 16. lehnt ſich die Sage von der Geburt des Mithras aus einem Felſen und die Wahl der Höhle zum Einweihungsorte der Mithrasjünger [4].

---

bulae immissae, quae de similitudine fidem infirmarent veritatis vel eam sibi potius evincerent, ut quis ideo non putet Christianis credendum, quia nec poëtis nec philosophis, vel ideo magis poëtis et philosophis existimet credendum, quia non Christianis. — c. 21. p. 44. — c. 22. p. 49. — de praescript. haeret. c. 40. T. II. p. 40. sq.

[1] Apol. 1, 54. p. 75. (p. 89. C. D.) — dial. c. Tr. c. 69. p. 167. (p. 294. D. 295. A.).

[2] Apol. 1, 54. p. 75. sq. (p. 89. D. E.) Die wunderliche Vorſtellung Juſtin's, daß die Dämonen und deren Organe, die Mythologen, in Zweifel geweſen wären, ob das 1 Moſ. 49, 11. erwähnte Füllen ein Eſels- oder Pferdefüllen wäre, entſtand durch einen Gedächtnißfehler. Der Apologet ſah bei Anwendung dieſer altteſtamentlichen Stelle ſeine Handſchrift der LXX. nicht ein und überging darum die Worte: καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ. Im Dialoge mit Tryphon (c. 52. p. 148. [p. 271. D.]) ſind dieſe Worte mit aufgeführt.

[3] Apol. 1, 64. p. 82. (p. 96. E. 97. A. B.).

[4] Dial. c. Tr. c. 70. p. 168. (p. 296. B. D.). Vgl. über den Mithrasdienſt Zoega Abhandlungen, herausg. von Welcker (Götting.

Auf Jeſ. 7, 14. ruht die Fabel von der jungfräulichen Geburt des Perſeus, auf Pſalm 19, 6. f. der Mythus von der Weltumwanderung des ſtarken Herkules, auf Jeſ. 35, 1. ff. die Dichtung von den Krankenheilungen und Todtenerweckungen des Aeskulap [1]. Auch die chriſtliche Taufe und das Abendmahl erhielten im Heidenthume ihr anticipirtes, entſtelltes Abbild. Jeſ. 1, 16. ff. gab der Gewohnheit den Urſprung, daß ſich diejenigen, welche den Göttern opfern wollen, vor ihrem Eintritte in den Tempel beſprengen und, ehe ſie überhaupt zu dem Heiligthume kommen, völlig baden. Die Vorſteher des Mithraskultus aber führten die Sitte ein, daß den Aufzunehmenden bei ihrer Einweihung unter gewiſſen beigefügten Worten Brod und ein Becher Waſſers gereicht wird [2].

In dieſen Sätzen koncentrirt und ſchließt ſich die Polemik ab, mit welcher Juſtin die wiſſenſchaftliche Vernichtung des Heidenthums bezweckte. Der Apologet iſt ſeines Sieges in dem Grade gewiß, er zweifelt ſo wenig, daß er die innere Haltungsloſigkeit und religiöſe Unzulänglichkeit des Heidenthums zur vollen Evidenz gebracht habe, daß er ſeine Mahnrede an die Griechen mit dem zuverſichtlichen Ausrufe ſchließt [3]: „ſo müßt ihr denn allſeitig begriffen haben, daß es auf keinem andern Wege möglich iſt, über Gott und die wahre Gottesverehrung zur Erkenntniß zu kommen, als durch die Propheten, welche euch in Folge göttlichen Anhauches belehren.“ Er ſäumt darum auch nicht, den vorausgeſetzten Sieg zur Baſis von Anträgen auf Unterwerfung zu machen, er fordert die Gegner mit dem Trium-

---

1817.) S. 94. ff. 136. 144., Creuzer Symbolik und Mythologie der alten Völker, beſonders der Griechen (2 Aufl.) I. S. 728. ff. 753. 759. ff., Tzſchirner Fall des Heidenthums I. S. 77. 125. f.

[1]) Apol. 1, 54. p. 76. (p. 90. A. B.) — dial. c. Tr. c. 69. p. 167. (p. 295. A. B.) c. 70. p. 169. (p. 297. A. B.).

[2]) Apol. 1, 62. p. 80. (p. 94. E. 95. A.) — 1, 66. p. 83. (p. 98. C.) — Tertull. de praescript. haeret. c. 40. T. II. p. 40. sq.

[3]) Coh. ad Gr. c. 38. p. 35. (p. 37. B.): *πανταχόθεν εἰδέναι προσήκει, ὅτι οὐδαμῶς ἑτέρως περὶ θεοῦ ἢ τῆς ὀρθῆς θεοσεβείας μανθάνειν οἷόν τε, ἢ παρὰ τῶν προφητῶν μόνον, τῶν διὰ τῆς θείας ἐπιπνοίας διδασκόντων ἡμᾶς.*

phe des Siegers auf, ſich der chriſtlichen Sache anzuſchließen. Doch will er dieſen Anſchluß nicht um jeden Preis, er will keinen Uebertritt ohne Ueberzeugung. Er geht darum noch im Beſondern berichtigend und verſöhnend auf die kleinen, äußerlichen Bedenklichkeiten ein, welche bei den Heiden hie und da der Kraft der innern Ueberzeugung die Wage halten mochten. Er ruft den Zögernden halb bittend halb ſtrafend zu: ihr fürchtet, durch den Uebergang zu uns an euren Vätern zu ſündigen; aber eine ſorgfältige Prüfung zeigt nicht ſelten das, was früher vortrefflich ſchien, ſpäter in einem ganz andern Lichte, und einen alten Irrthum mit einer neuen Wahrheit zu vertauſchen, iſt unter allen Umſtänden Pflicht [1]). Die Vernunft gebietet, ſchlechthin nur die Wahrheit zu ehren und zu lieben, und ſich ohne Anſtand auch der Meinungen der Vorfahren zu entſchlagen, wenn ſich dieſelben als unrichtig erweiſen; ja es fordert die Vernunft, die Wahrheit auch höher als das Leben zu ſchätzen, und unter allen Verhältniſſen, ſelbſt im Angeſichte des Todes, das Rechte zu ſagen und zu thun [2]). Eure Väter werden eure Losſagung von dem Irrthume der Vorzeit, ſtatt zu tadeln, gut heißen; ja ſie würden, wäre es möglich, gern wiederkehren und Zeugniß geben, welchem Verderben nach dem Ende dieſes Lebens derjenige entgeht, welcher ſich zur Wahrheit bekehrt, da ſie ſelbſt, von einer zu ſpäten Reue ergriffen, in der Unterwelt für ihre frühere Anhänglichkeit an den Irrthum büßen [3]). Ohne Scheu greift zu den Büchern der Propheten [4]), oder, wenn ihr das aus Liebe zu dem Hergebrachten und Gewohnten noch nicht über euch vermögt, ſo achtet vorläufig auf die Stimmen der Wahrheit, welche euch aus euren eigenen Schriftſtellern entgegentönen [5]). Denn nicht ohne Grund iſt es geſchehn, daß auch

---

[1]) Coh. ad Gr. c. 1. p. 6. (p. 1. B.) — c. 14. p. 17. (p. 15. A.).

[2]) Apol. 1, 2. p. 44. (p. 53. C.).

[3]) Coh. ad Gr. c. 35. p. 32. (p. 32. E. 33. A.).

[4]) Coh. ad Gr. c. 35. p. 32. (p. 32. C. E.) — c. 36. p. 33. (p. 34. C.).

[5]) Coh. ad Gr. c. 36. p. 33. (p. 34. C. D.) — c. 38. p. 35. (p. 36. C. D.).

dieſe einige Kenntniß der Wahrheit gewonnen haben; eine Veranſtaltung der göttlichen Vorſehung iſt darin zu erkennen, daß ſie zuweilen wider Willen einſtimmig mit den Propheten über Gott gelehrt haben [1]. Auch die Sibylle kann euch eine Führerin zur Wahrheit werden [2]; auch ſie laſſet nicht liegen, ſie iſt eine nützliche Vorſchule zum vollen Verſtändniſſe der altteſtamentlichen Prophetie [3]. Solche halb bittende halb ſtrafende Anſprache miſcht Juſtin dem Zerſtörungsprozeſſe ſeiner Kritik bei; indem er den Gegnern den heimiſchen Boden entzieht, ſucht er ihnen eine Brücke in das Chriſtenthum zu bauen. Doch bei allem Vertrauen, welches er in die Schärfe ſeiner Polemik, in die Dringlichkeit ſeiner Ueberredung ſetzt, täuſcht er ſich keineswegs mit der voreiligen Hoffnung, daß dieſe Brücke ſo bald in dem gewünſchten Maße betreten werden würde; bei aller Zuverſicht, mit welcher er ſich der Vorausſetzung überläßt, daß er dem Heidenthume den eigentlichen Lebensnerv abgeſchnitten habe, wiegt er ſich keineswegs in den Traum, daß daſſelbe ſo bald aufhören werde, eine religiöſe Macht zu ſein. Er trägt ſich vielmehr, wie ſpäter Tertullian [4], mit der Befürchtung, daß die Kirche bis zur Wiederkunft Chriſti bekämpft und bedrückt [5]

---

[1] Coh. ad Gr. c. 36. p. 33. (p. 34. D.): *θείας ὑπὲρ ὑμῶν προνοίας ἔργον γέγονε, τὸ καὶ ἄκοντας τούτους μαρτυρεῖν τὰ ὑπὸ τῶν προφητῶν περὶ ἑνὸς θεοῦ εἰρημένα ἀληθῆ εἶναι, ἵνα παρὰ πάντων ὁ τῆς πολυθεότητος ἀθετούμενος λόγος ἀφορμὴν ὑμῖν παρέχῃ τῆς ἀληθοῦς γνώσεως.* — c. 14. p. 17. (p. 15. A.) — Theophil. ad Autol. 2, 37. sq. p. 378. (p. 115. D. 116. A. B.) — Clem. protrept. 6, 68. T. I. p. 59.

[2] Coh. ad Gr. c. 37. p. 33. (p. 34. E.): *ἔσται ὑμῖν ῥᾳδίως, τὴν ὀρθὴν θεοσέβειαν ἐκ μέρους παρὰ τῆς παλαιᾶς Σιβύλλης ἐκ τινὸς δυνατῆς ἐπιπνοίας διὰ χρησμῶν ὑμᾶς διδασκούσης μανθάνειν ταῦθ', ἅπερ ἐγγὺς εἶναι δοκεῖ τῆς τῶν προφητῶν διδασκαλίας.* — c. 38. p. 34. (p. 36. C.).

[3] Coh. ad Gr. c. 38. p. 35. (p. 37. A.): *ἔσται ὑμῖν ἀναγκαῖον προγύμνασμα ἡ τούτων γνῶσις τῆς τῶν ἱερῶν ἀνδρῶν προφητείας.*

[4] Apol. c. 21. T. V. p. 47.

[5] Dial. c. Tr. c. 39. p. 136. (p. 258. C.): *ἵνα μὴ διώκησθε ὑπὸ τῶν ἀρχόντων, οἳ οὐ παύσονται ἀπὸ τῆς τοῦ πονηροῦ καὶ πλά-*

werden würde. Seine Losung ist die Ueberzeugung [1]: „auch wenn wir nur Wenige überzeugen, haben wir den größesten Gewinn; wie gute Ackerleute werden wir vom Herrn den Lohn empfangen.“ Ging nun jene Befürchtung auch nicht buchstäblich in Erfüllung, wie sie es denn ihrer Natur nach nicht konnte, so bedurfte es doch wirklich noch Jahrhunderte, bevor sich die öffentliche Meinung für den christlichen Glauben entschied, bevor die heidnische Philosophie der Geschichte verfiel. Die Schuld dieser Verzögerung trägt natürlich nicht der Einzelne. Denn hätte Justin z. B. auch die weise Umsicht eines Sokrates gehabt, wäre er mit dem philosophischen Scharf- und Tiefsinne eines Plato begabt gewesen, hätte ihm die feurige Beredtsamkeit eines Demosthenes zu Gebote gestanden: doch würde das Christenthum die Trophäe nicht um eine Zeitspanne früher erreicht haben, welche es in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts wirklich zu gewinnen anfing. Aber allerdings ist von der andern Seite auch nicht zu verkennen, daß der Polemik Justin's überhaupt nicht die Möglichkeit eines großen Erfolges inwohnte. Wohl muß die gegebene Darlegung des Widersinnigen und Sittenverderblichen der gewöhnlichen heidnischen Mythologie zureichend gefunden werden, um das Bedürfniß und Verlangen nach einer würdigern Theologie in den Gemüthern derjenigen Heiden zu erwecken, welche nicht schon durch die verwandten Bemühungen ihrer eigenen Weisen und insbesondere Philosophen auf das Unwürdige der dichterischen Götterfagen aufmerksam geworden waren [2]; wohl muß auch der Zusammenstellung der Widersprüche, in welchen sich die Systeme der griechischen Philosophenschulen gegen einander bewegen, die Kraft zuerkannt werden, empfängliche Gemüther über die Wahrheit und Zuverlässigkeit der philosophischen Doktrinen bedenklich zu machen. Aber verfehlt war in jedem Falle die Art, wie Justin trotz der zuge-

---

νου πνεύματος, τοῦ ὄφεως, ἐνεργείας θανατοῦντες καὶ διώκοντες τοὺς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ὁμολογοῦντας, ἕως πάλιν παρῇ.

[1] Apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. C.).

[2] S. Tholuck über das Wesen und den sittlichen Einfluß des Heidenthums I. S. 26. ff.

ſtandenen theilweiſen Uebereinſtimmung zwiſchen der heidniſchen und chriſtlichen Lehre den Gegnern die Nothwendigkeit darzuthun ſuchte, die Philoſophie mit dem Chriſtenglauben zu vertauſchen. Denn welcher Heide mochte den Schluß unterſchreiben, daß, weil der für die Chriſten in ſeiner Totalität erſchienene Logos auch den heidniſchen Weiſen die Funken der Erkenntniß, welche ſie beſäßen, mitgetheilt habe, die Heiden darum den Chriſten alle ihre religiöſe Weisheit verdankten? Welcher Heide mochte die von dem jüdiſchen Dünkel erſonnene Fabel glaublich finden, daß Pythagoras, Plato und andere griechiſchen Weiſen die Schriften der verachteten Juden beſtohlen hätten? Auch war es der erzielten Verſtändigung ſicher nicht förderlich, daß Juſtin die Philoſophen nicht immer bloß im Tone ernſter Widerlegung, ſondern zuweilen mit der Geißel beißenden Spottes angriff [1], daß er ſie nicht bloß der Unfähigkeit, die jüdiſchen Schriften zu verſtehn, ſondern ſelbſt der Heuchelei beſchuldigte, ja daß er ſie mit den Dichtern und Prieſtern zu Organen der Dämonen machte.

Von der Vertheidigung des Chriſtenthums gegen jüdiſche und heidniſche Angriffe war Juſtin ausgegangen und hatte gezeigt, daß der angefeindete neue Glaube neben dem jüdiſchen und heidniſchen beſtehn könne; von der Abwehr war er theils unvermerkt theils abſichtlich zum Angriffe fortgeſchritten und hatte erwieſen, daß das Chriſtenthum über dem Judenthume und Heidenthume ſtehe. Es blieb ihm nun das Dritte übrig, die ſchlechthinige Wahrheit und Auktorität oder die reine Göttlichkeit des Chriſtenthums darzuthun. Juſtin führt auch dieſen Beweis mit angelegentlicher Sorgfalt, wohl wiſſend, daß dem Chriſtenthume ſein Recht noch keineswegs geſchehn ſei, wenn es bloß in ſeinem Vorzuge vor dem Judenthume und Heidenthume dargeſtellt werde, und von dem Wunſche beſeelt, daß es

---

[1] Im Tone des Spottes verwebt Juſtin z. B. die Sage von der Todesart des Ariſtoteles, wonach ſich dieſer Philoſoph aus Verdruß darüber, daß er die Urſache der Ebbe und Fluth des Meeres nicht zu entdecken gewußt habe, ſelbſt getödtet haben ſoll, in ſeine Darſtellung: coh. ad Gr. c. 36. p. 33. (p. 34. B.).

als die letzte und vollkommenste Offenbarung Gottes an die Menschen von Allen erkannt und anerkannt werden möchte.

Drittes Kapitel.

Beweisführung für die schlechthinige Göttlichkeit des Christenthums.

Wir können keinen Augenblick in Verlegenheit über die Frage sein, auf welche Momente Justin die reine Göttlichkeit des Christenthums gegründet habe. Der Apologet stellt diese selbst an einer Stelle des Dialogs mit Tryphon zusammen, wo er sagt [1]: „wir beten für euch, wie für alle übrigen Menschen, welche uns hassen, daß ihr euren Sinn ändern möchtet, wie wir, und Christum nicht lästern, welcher, wie seine Werke und die Wunder, so noch jetzt vermittelst seines Namens geschehn, und seine Lehrsätze und die Weissagungen auf ihn zeigen, über allen Tadel hinaus ist." Justin legt darnach dem Christenthume den Charakter der absoluten Religion wegen der Lehre, welche es verkündigt, wegen der Wirkungen, welche es übt, endlich wegen der Wunder und Weissagungen, unter welchen es vorbereitet, in die Welt eingeführt und verbreitet wurde, bei.

Erster Artikel.

Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums aus seiner Lehre.

Wenn die alten Apologeten, wie von den Meisten geschieht, auf den göttlichen Ursprung und Charakter der christli-

[1]) Dial. c. Tr. c. 35. p. 133. (p. 254. B.): ὑπὲρ ὑμῶν τε ὑπὲρ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνθρώπων τῶν ἐχθραινόντων ἡμῖν εὐχόμεθα,

chen Lehre aufmerksam machen, thun sie dieses nicht so, wie es wohl neuerdings Regel ist, daß sie die absolute Angemessenheit des christlichen Lehrgehaltes zu den Gesetzen und Forderungen der menschlichen Vernunft, so wie den Bedürfnissen des menschlichen Herzens, und seine durchgängige Unabhängigkeit von temporellen oder lokalen Beschränkungen nachweisen, sondern sie berufen sich entweder bloß auf die Gotterleuchtung der Organe, durch welche die christliche Lehre mitgetheilt wurde (wobei sie sich nicht selten in einem Zirkel drehn), oder sie preisen die absolute Vollkommenheit dieser Lehre in einfach kategorischer Weise, ohne sich auf eine andere Instanz zu beziehn, als das Zeugniß ihres christlichen Bewußtseins und die entschiedene Inferiorität aller heidnischen Doktrinen. Verhältnißmäßig nur selten geschieht es, daß sie die Vernunftmäßigkeit eines Dogmas erweisen, und auch dann verwahren sie sich noch durch Klauseln, wie z. B. Athenagoras am Schlusse seines Versuches einer spekulativen Begründung der Einheit Gottes [1]: „wenn wir uns an solchen Gründen genügen ließen, so könnte man unsere Lehre für eine menschliche halten wollen; allein unsere Schlüsse werden durch die Erklärungen der Propheten beglaubigt.“ Auch Justin hat zum Beweise der specifischen Göttlichkeit der christlichen Lehre Nichts, als die Berufung auf die Gotterleuchtung ihrer Verkündiger und allgemeine begeisterte Lobpreisungen ihrer unvergleichlichen Erhabenheit. Ja wenn er sich auf die Inspiration ihrer Verkündiger beruft, geschieht dieses nicht einmal in Betreff Aller, bei welchen er diese Verkündigung sucht, sondern bloß in Rücksicht der alttestamentlichen Propheten. Die Predigt Christi und der Apostel muß sich das Certifikat ihrer Glaubwürdigkeit und ihres göttlichen Ursprunges selbst erst bei den

---

ἵνα, μεταγνόντες σὺν ἡμῖν, μὴ βλασφημῆτε τὸν διά τε τῶν ἔργων καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ καὶ νῦν γινομένων δυνάμεων καὶ ἀπὸ τῶν τῆς διδαχῆς λόγων καὶ ἀπὸ τῶν προφητευθεισῶν εἰς αὐτὸν προφητειῶν ἄμωμον καὶ ἀνέγκλητον κατὰ πάντα Χριστὸν Ἰησοῦν. — c. 39. p. 136. (p. 258. C.).

[1]) Legat. pro Christ. c. 9. p. 286. (p. 9. C. D.).

Propheten holen. Die innere Vortrefflichkeit und Herrlichkeit der chriſtlichen Lehre rühmt Juſtin zwar in den verſchiedenſten Variationen. Bald verſichert er abwehrend [1]: „wir glauben nicht leeren Fabeln noch unerweislichen Vorausſetzungen, ſondern einer Lehre voll göttlichen Geiſtes" — und [2]: „unſere Lehren erſcheinen bei einer beſonnenen Prüfung nicht ſchändlich, ſondern erhabener, als alle menſchliche Philoſophie" — und [3]: „herrlicher iſt unſer Glaube, als alle menſchliche Lehre." Bald behauptet er geradezu [4]: „Alles, was wir von Chriſtus und den ihm vorausgegangenen Propheten gelernt haben und lehren, iſt allein wahr" — und [5]: „wir erkennen das an ſich und wahrhaft Gute." Mehr als dieſe abgeriſſenen Aeußerungen wird indeß nicht gefunden. Bei ſeinem unmittelbaren Wahrheitsgefühle hält der Apologet jeden eigentlich doktrinellen Wahrheitsbeweis für entbehrlich. Ausführlicher handelt er von den Wirkungen des Chriſtenthums.

Zweiter Artikel.

Beweis für die Göttlichkeit des Chriſtenthums aus ſeinen Wirkungen.

Von einem Gekreuzigten ging die Stiftung der chriſtlichen Kirche aus, und dieſer Gekreuzigte gewann in kurzer Zeit durch

---

1) Dial. c. Tr. c. 9. p. 110. (p. 226. C. D.): *οὐ κενοῖς ἐπιστεύσαμεν μύθοις οὐδὲ ἀναποδείκτοις λόγοις, ἀλλὰ μεστοῖς πνεύματος θείου καὶ δυνάμει βρύουσι καὶ τεθηλόσι χάριτι.*

2) Apol. 2, 15. p. 98. (p. 52. B.): *οὐκ ἔστι ἡμῶν τὰ διδάγματα κατὰ κρίσιν σώφρονα αἰσχρά, ἀλλὰ πάσης μὲν φιλοσοφίας ἀνθρωπείου ὑπέρτερα.* — Tatian. orat. c. Gr. c. 12. p. 254. (p. 152. B.).

3) Apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. B.): *μεγαλειότερα πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα.*

4) Apol. 1, 23. p. 57. (p. 68. B.): *ὁπόσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν προελθόντων αὐτοῦ προφητῶν, μόνα ἀληθῆ ἐστι.* — dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. E.) — Clem. strom. 6, 15, 122. T. III. p. 173.

5) Apol. 2, 11. p. 96. (p. 49. E.): *οἱ νενοηκότες τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλά.*

die bloße Macht ſeines Wortes eine Anerkennung, wie ſie der berühmteſten und gefeiertſten Philoſophen oder Geſetzgeber Keiner jemals gefunden hatte. Von allen Seiten wurde das Chriſtenthum bald nach ſeinem entſchiedenern Hervortreten bedroht und gehemmt, aber jegliche Hemmung, weit entfernt daſſelbe zu gefährden, gab nur ſeiner Verbreitung immer reißendere Schwingen. Unter Leuten geringern Standes, ja unter Sklaven und Frauen, fand der neue Glaube anfangs ſeine zahlreichſten Bekenner, und dieſe Individuen gewannen durch denſelben mehrentheils eine ſolche Sicherheit der religiöſen Ueberzeugung und eine ſolche Stärke des Charakters, daß ſelbſt Philoſophen neben ihnen zu erröthen Urſache fanden und die ausgeſuchteſten Martern nicht ausreichten, um ſie in ihrem Bekenntniſſe wankend zu machen. In eine Welt voller Ausſchweifungen und Laſter, voller Ungerechtigkeit und Liebloſigkeit trat die chriſtliche Lehre ein, und überall, wo dieſelbe Aufnahme fand, verwandelte ſich die Sittenloſigkeit in Sittenreinheit, die Weltliebe verklärte ſich zur Gottesliebe, die Selbſtſucht machte hingebender Selbſtverläugnung Raum. Dieſe außerordentlichen Wirkungen des Chriſtenthums blieben nicht lange unbemerkt, und wo ſie beachtet wurden, ließen ſie unwillkürlich etwas Göttliches ahnen. Man wundert ſich, ſagt Tertullian[1], wenn man die, welche vor ihrem Uebergange zur Gemeinde der Chriſten Herumläufer und gemeine Taugenichtſe waren, plötzlich gebeſſert ſieht — und nach einem andern Berichte deſſelben Kirchenvaters brachen die Heiden, wenn ſie die Erweiſungen der chriſtlichen Bruderliebe bemerkten, nicht ſelten in den Ausruf aus[2]: „ſeht, wie ſie ſich unter einander lieben und Einer für den Andern zu ſterben bereit ſind.“ Der Apologetik war hier ein Feld aufgethan, wo ſie den ſtärkſten Bundesgenoſſen, die unmittelbare Anſchauung göttlicher Kraft und Verklärung in ſich fort und fort wiederholender konkreter Erſcheinung, fand. Größtentheils mit ausgezeichnetem Glücke bewegen ſich darum die alten Apologeten auf dieſem Gebiete; mit eindringlicher Be-

[1] Ad nation. 1, 4. T. V. p. 103.
[2] Apolog. c. 39. T. V. p. 74.

redtſamkeit weiſen ſie den göttlichen Charakter des Chriſtenthums an ſeinen außerordentlichen Wirkungen nach. Juſtin betrachtet das Chriſtenthum in Anſehung ſeiner Wirkungen nach deſſen doppelter Eigenſchaft als Doktrin und Lebensprinzip; zum Dokument ſeiner göttlichen Erhabenheit hebt er eben ſo wohl deſſen Einfluß auf die Intelligenz, als auf die Sittlichkeit der Menſchen heraus. Beide Seiten faßt er zuſammen, wenn er ſagt: „das Wort Chriſti iſt eine Kraft Gottes [1]; es iſt voll göttlichen Geiſtes, voll reicher Kraft und Gnade [2]; dieſes Wort der Wahrheit und Weisheit iſt feuriger und heller, als ſelbſt die Strahlen der Sonne, und dringt in die Tiefen des Herzens und Sinnes [3]; die Worte des Erlöſers haben etwas Ehrfurcht Gebietendes in ſich und vermögen diejenigen, welche vom rechten Wege ablenken, zum Gefühle der Scham zu bringen; denen aber, welche ſie getreulich üben, gewähren ſie die ſüßeſte Ruhe“ [4].

Von der doktrinellen Seite angeſehn, ſetzt Juſtin den göttlichen Charakter des Chriſtenthums darein, daß es nicht Schul-, ſondern Volksweisheit ſei, daß es Lehren, welche ſelbſt die Weiſeſten unter den griechiſchen Philoſophen nicht recht zu faſſen und darzuſtellen vermocht hatten, ſo faßlich und begreiflich gemacht habe, daß ſie auch die ungelehrteſten Menſchen hätten verſtehn, und nicht bloß verſtehn, ſondern ſogar vortragen lernen. „Chriſtus,“ äußert er [5], „war kein Sophiſt“ — und [6]: „bei uns kann man dergleichen von

---

[1]) Apol. 1, 14. p. 52. (p. 61. D.).
[2]) Dial. c. Tr. c. 9. p. 110. (p. 226. D.).
[3]) Dial. c. Tr. c. 121. p. 214. (p. 350. A.).
[4]) Dial. c. Tr. c. 8. p. 109. (p. 225. C.).
[5]) Apol. 1, 14. p. 52. (p. 61. D.).
[6]) Apol. 1, 60. p. 79. (p. 93. C. D.): *παρ' ἡμῖν ἐστι ταῦτα ἀκοῦσαι καὶ μαθεῖν παρὰ τῶν οὐδὲ τοὺς χαρακτῆρας τῶν στοιχείων ἐπισταμένων, ἰδιωτῶν μὲν καὶ βαρβάρων τὸ φθέγμα, σοφῶν δὲ καὶ πιστῶν τὸν νοῦν ὄντων, καὶ πηρῶν καὶ χήρων τινῶν τὰς ὄψεις· ὡς συνεῖναι οὐ σοφίᾳ ἀνθρωπείᾳ ταῦτα γεγονέναι, ἀλλὰ δυνάμει θεοῦ λέγεσθαι.* — Athenag. legat. pro Christ. c. 11. p. 288. (p. 12. A.) — Tertull. apolog. c. 46. T. V. p. 86.: deum quilibet opifex christianus et invenit et ostendit et exinde totum, quod a deo quaeritur, re quoque assignat; licet Plato affirmet, factitatorem

Menſchen hören und lernen, welche, zum Theile verſtümmelt und des Geſichtes beraubt, auch nicht einmal die Buchſtaben kennen und der Sprache unkundig, aber weiſe und gläubig in ihrem Sinne ſind: ſo daß ſich leicht einſehn läßt, daß dieſes nicht eine Frucht menſchlicher Weisheit ſei, ſondern durch Gottes Kraft ausgeſprochen werde."

In ſittlicher Beziehung ſucht Juſtin das Kreditiv der göttlichen Herkunft und Kraft des Chriſtenthums vornehmlich in der Allgemeinheit und dem Durchgreifenden ſeiner Wirkungen[1]. Dieſer Gedanke iſt der leitende Faden, welcher die vielen, an den verſchiedenſten Orten zerſtreuten und ſcheinbar einheitslos hingeworfenen Aeußerungen über jene Wirkungen zur Einheit verknüpft. Auf die

---

universitatis neque inveniri facilem et inventum enarrari in omnes difficilem. — Theodoret. graec. affect. curat. disputat. 5. T. IV. p. 840.

[1]) Welchen hohen Rang auch die übrigen Apologeten dem Beweiſe aus der ſittlichen Energie des Chriſtenthums in ihrem Syſteme der Apologetik zuerkennen, möge im Namen Aller Euſebius bezeugen: praep. evang. 1, 4. p. 11.: ὃ καὶ μάλιστα μέγιστον ἡγοῦμαι τεκμήριον τυγχάνειν τῆς ἐνθέου καὶ ἀποῤῥήτου δυνάμεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν — 5, 1. p. 179. — de laud. Constant. c. 17. p. 493. sqq. Vgl. Paetz de vi, quam religio christ. per tria priora saecula ad hominum animos, mores ac vitam habuit (Gotting. 1799.) p. 14. sqq. Keiner der alten Väter aber hat die ſittliche Allgewalt des Chriſtenthums begeiſterter und ſchärfer (freilich auch mit einer Ueberſpannung, die ſich faſt in das Magiſche verliert) geſchildert, als Lactantius: institutt. divin. 3, 26.: dei praecepta, quia et simplicia et vera sunt, quantum valeant in animis hominum, quotidiana experimenta demonstrant. Da mihi virum, qui sit iracundus, maledicus, effrenatus: paucissimis dei verbis tam placidum quam ovem reddam. Da cupidum, avarum, tenacem: jam tibi eum liberalem dabo et pecuniam suam plenis manibus largientem. Da timidum doloris ac mortis: jam cruces et ignes et Phalaridis taurum contemnet. Da libidinosum, adulterum, ganeonem: jam sobrium, castum, continentem videbis. Da crudelem et sanguinis adpetentem: jam in veram clementiam furor ille mutabitur. Da injustum, insipientem, peccatorem: continuo et aequus et prudens et innocens erit. . . . Pauca dei praecepta sic totum hominem immutant et, exposito vetere, novum reddunt, ut non cognoscas eundem esse.

Allgemeinheit derſelben iſt offenbar Gewicht gelegt, wenn Juſtin ausruft: „was ſollen wir von der unzählbaren Menge derer ſagen, welche ſich von der Zügelloſigkeit frei gemacht haben [1]? Wir ſehn und glauben es, daß ſich die Menſchen durch den Namen des gekreuzigten Jeſus Chriſtus von den Götzen und der ſonſtigen Ungerechtigkeit zu Gott gewandt haben [2]; ſein mächtiges Wort beſtimmte Viele, die Dämonen, welchen ſie gedient hatten, zu verlaſſen und durch ihn an den allherrſchenden Gott zu glauben [3]; er äußerte einen ſolchen Glanz und eine ſolche Macht, daß er unter keinem Volke unbekannt blieb und daß die Menſchen überall die alten ſchlechten Sitten ablegten [4]. Die Stärke und Entſchiedenheit der ſittlichen Kraftäußerungen, welche Juſtin neben der Allgemeinheit als ein zweites Dokument der Göttlichkeit des Chriſtenthums geltend macht, ſetzt derſelbe theils darein, daß letzteres den Menſchen auch aus der tiefſten Verſunkenheit herauszureißen und umzubilden vermöge, theils darein, daß es den Gebeſſerten auf eine Höhe der Sittlichkeit ſtelle, wie ſie außerhalb des Bereiches der chriſtlichen Gemeinſchaft nirgends gefunden werde. Nach der erſtern Seite rühmt er, daß das Chriſtenthum Unzüchtige in Keuſche, Freunde trügeriſcher Zauberkünſte in Diener des wahren Gottes, Habſüchtige in Wohlthätige, Gewaltthätige und Tyranniſche in Sanftmüthige und Geduldige, Menſchenhaſſer in Menſchenfreunde verwandle [5].

---

[1]) Apol. 1, 15. p. 52. (p. 62. B.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 11. p. 112. (p. 228. D.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 83. p. 181. (p. 309. D. 310. A.).

[4]) Dial. c. Tr. c. 121. p. 214. (p. 350. A.).

[5]) Apol. 1, 14. p. 51. (p. 61. B. C.) 1, 16. p. 53. (p. 63. C.). Die erſtere Stelle ſ. Thl. I. S. 192. Die zweite lautet: „Chriſtus hat uns aufgefordert, durch Geduld und Sanftmuth alle Menſchen von dem Entehrenden und von der Liebe zum Schlechten abzuziehn. Das können wir an Vielen, welche euch ſonſt zugehörten, nachweiſen. Viele haben ihren gewaltthätigen und tyranniſchen Sinn abgelegt, ſei es daß ſie durch das ſtandhafte Dulden, welches ſie an ihren Nachbarn wahrgenommen hatten, oder durch die ungewohnte Nachgiebigkeit, welche ſie an ihren Reiſegefährten bei geſchehener Uebervortheilung oder an ihren Geſchäftsfreunden bemerkt hatten, gewonnen wurden.“ Den

In letzterer Rückſicht bezieht er ſich auf die Selbſtverläugnung, mit welcher die Chriſten ſogar ihre Feinde liebten und für ihre Verfolger beteten, und auf die Standhaftigkeit, mit welcher ſie lieber Gut und Blut opferten, als daß ſie die Treue gegen ihren Glauben brächen. Beide Punkte bringt er in den mannigfaltigſten Wendungen zur Sprache. In Betreff der Feindesliebe verſichert er [1]: „wir beten für unſere

Schluß aus derartigen Erſcheinungen, welcher bei Juſtin im Hintergrunde bleibt, zieht mit beſtimmten Worten Origenes: c. Cels. 2, 79. T. I. p. 446.: *οὐκ οἶδα, εἰ ἄνθρωπος, τολμήσας ἐπισπεῖσαι πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ τὴν κατ' αὐτὸν θεοσέβειαν καὶ διδασκαλίαν, δύναται ἀθεεὶ ποιῆσαι ὃ βούλεται. .... Πῶς ἀνθρώπου φύσις, μηδὲν ἔχουσα κρεῖττον ἐν αὐτῇ, δύναται τοσοῦτον ἐπιστρέψαι πλῆθος; καὶ οὐ θαυμαστόν, εἰ τῶν φρονίμων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀλογωτάτων καὶ τοῖς πάθεσιν ἐγκειμένων καί, ὅσον ἐπὶ τῇ ἀλογίᾳ, χαλεπότερον μετατιθεμένων εἰς τὸ σωφρονέστερον. Ἀλλ' ἐπεὶ δύναμις τοῦ θεοῦ ὁ Χριστὸς ἦν καὶ σοφία τοῦ πατρός, διὰ τοῦτο ταῦτα πεποίηκε καὶ ἔτι ποιεῖ.*

[1]) Apol. 1, 14. p. 52. (p. 61. C.) 1, 57. p. 77. (p. 91. D.). Feindesliebe iſt unter allen Umſtänden etwas Hohes und Göttliches; da aber der Werth jedes wahren Gutes mit ſeiner Seltenheit ſteigt, ſo mußte die ſelbſtverläugnende Liebe der Chriſten gegenüber einer Welt, welche faſt nur durch Selbſtſucht und Habſucht beſtimmt wurde und einem gröbern oder feinern Autotheismus huldigte, in noch viel höherm Grade leuchten, als ſie es ihrer Natur nach vermochte. Daher denn alle Apologeten die Herrlichkeit des Chriſtenlebens mit mehr oder weniger Beredtſamkeit gerade an dieſer Liebe zur Anſchauung zu bringen ſuchen; z. B. Tertull. ad Scapul. c. 1. T. III. p. 157.: ita disciplina jubemur diligere inimicos quoque et orare pro eis, qui nos persequuntur, ut haec sit perfecta et propria bonitas nostra, non communis; amicos enim diligere omnium est, inimicos autem solorum Christianorum. Vgl. epist. ad Diognet. c. 5. p. 236. (p. 497. B. C.) — Athenag. leg. p. Christ. c. 11. p. 288. (p. 11. D.) — Cyprian. ad Demetr. c. 25. T. II. p. 224. u. a. St. Dieſe Liebe beförderte auch den Sieg der chriſtlichen Sache nicht wenig. Voll Verdruß geſteht dieſes der Kaiſer Julian in einem Briefe an Arſacius, einen galatiſchen Prieſter, bei Sozomen. hist. eccles. 5, 16. p. 619.: *μάλιστα τὴν ἀθεότητα συνηύξησεν ἡ περὶ τοὺς ξένους φιλανθρωπία καὶ ἡ περὶ τὰς ταφὰς τῶν νεκρῶν προμήθεια καὶ ἡ πεπλασμένη σεμνότης κατὰ τὸν βίον ... Τρέφουσι οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι πρὸς τοῖς ἑαυτῶν καὶ τοὺς ἡμετέρους.* S. Paetz de vi, quam relig. christ. per tria priora saec. ad hominum animos, mores ac vitam habuit p. 108. sq. 112. sqq.

Feinde und ſuchen diejenigen, welche uns ungerechter Weiſe haſſen, dahin zu bringen, daß ſie die herrlichen Lehren Chriſti befolgen und an der fröhlichen Hoffnung halten, daß ſie Gleiches mit uns von Gott, dem Allherrſcher, empfangen werden." „Ihr," ſagt er an einem andern Orte zu den Juden [1], „verwünſcht in euren Synagogen alle Chriſten; daſſelbe thun die übrigen Völker, ja dieſe ſetzen die Verwünſchung in Kraft, indem ſie diejenigen, welche nichts Weiteres thun, als daß ſie ſich als Chriſten bekennen, tödten. Denen Allen ſagen wir: ihr ſeid unſere Brüder, lernt doch Gottes Wahrheit kennen.... Ja wir beten für euch, daß ſich Chriſtus eurer erbarmen möge, denn er hat uns gelehrt, auch für die Feinde zu beten." Die Treue der Chriſten gegen ihren Glauben, die Bereitwilligkeit derſelben, für ihr Bekenntniß zu ſterben, erwähnt Juſtin nicht bloß oft und mit Emphaſe, wie wenn er ſagt [2]: „obſchon Todesſtrafe über diejenigen verhängt iſt, welche den Namen Chriſti verkündigen oder auch nur bekennen, ſo bekennen und verkündigen wir ihn doch überall" — und [3]: „Niemand auf der ganzen Erde bringt uns, die wir an Jeſum glauben, in Furcht und in Knechtſchaft; denn ob wir auch geköpft oder gekreuzigt oder den Thieren vorgeworfen werden, oder ob Kerker, Feuer und welch' andere Marter unſer Loos wird, doch laſſen wir von unſerem Bekenntniſſe nicht; vielmehr je häufiger uns ſolches geſchieht, um ſo viel Mehrere werden durch den Namen Jeſu gläubig und gottesfürchtig." Dieſe Bereitwilligkeit der Chriſten, für ihren Glauben zu ſterben, erwähnt Juſtin, wie geſagt, nicht bloß oft und mit ſtarker Betonung, ſondern er weiß auch durch eine Parallele, welche er zwiſchen den Chriſten einerſeits und den Anhängern des Sonnenkultus und den Schülern des Sokrates andererſeits zieht, einleuchtend zu

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 96. p. 193. (p. 323. C. D.), vgl. c. 35. p. 133. (p. 254. B.) — c. 108. p. 202. (p. 335. D.) — c. 133. p. 226. (p. 363. C. D.).

[2]) Apol. 1, 45. p. 70. (p. 83. A.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 110. p. 203. (p. 337. B.), vgl. c. 119. p. 212. (p. 348. A.) — c. 131. p. 223. (p. 360. C.) — apol. 1, 25. p. 58. (p. 69. B.).

machen, wie ſich das Chriſtenthum eben dadurch, daß es ſeine Bekenner bis zur Todesverachtung begeiſtere, als eine göttliche Stiftung bewähre [1]. „Die Sonne," ſagt er [2], „hatte Gott, wie geſchrieben ſteht (5 Moſ. 4, 19.), vormals für die Heiden zum Gegenſtande der Anbetung erhoben, aber niemals ſind Menſchen für ihren Glauben an die Sonne geſtorben; wegen des Namens Jeſu aber haben Menſchen aus allerlei Volk das Aeußerſte gelitten und leiden es noch immer, um ihn nicht zu verläugnen." „Sokrates" (Plato), fährt er fort [3], „ermunterte die Menſchen, vermittelſt vernünftiger Forſchung den unbekannten Gott kennen zu lernen, indem er ſprach: den Vater und Werkmeiſter des Alls zu finden iſt nicht leicht, nicht räthlich aber, ihn, wenn er gefunden worden iſt, Allen zu verkündigen. Unſer Chriſtus hat das durch ſeine Macht bewirkt. An Sokrates hat ſich Niemand ſo eng angeſchloſſen, daß er für dieſen Ausſpruch geſtorben wäre; Chriſto aber ſind unter Gering-

[1]) Diejenigen Heiden, welche unfähig waren, in dem Märtyrerthume der Chriſten die Kraft Gottes zu erkennen, ſahn darin insgemein Starrſinn oder Fanatismus oder eitle Ruhmbegierde: Kortholt de vita et moribus Christianis primaevis per gentilium malitiam afflictis p. 168. 170. und Paetz de vi, quam relig. christ. per tria priora saec. ad hominum animos, mores ac vitam habuit p. 41. Im Unmuthe über die Menge, welche ſich nicht ſelten (freilich unbedachtſam) zum Märtyrertode drängte, vielleicht auch aus einer achtungswerthen Scheu, ſo viele Ströme unſchuldigen Blutes zu vergießen, wehrten die Richter die Chriſten häufig mit der Weiſung ab, Justin. apol. 2, 4. p. 91. (p. 43. C.): πάντες οὖν ἑαυτοὺς φονεύσαντες πορεύεσθε ἤδη παρὰ τὸν θεόν, καὶ ἡμῖν πράγματα μὴ παρέχετε — oder, wie Tertullian von dem Prokonſul Aſien's Arrius Antoninus erzählt: ad Scapul. c. 5. T. III. p. 163.: ὦ δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε. Juſtin nimmt ſich die Mühe, den Grund anzugeben, durch welchen ſich die Chriſten außer Stand geſetzt ſähen, jener Zumuthung Folge zu leiſten. Wir tödten uns nicht ſelbſt, verſetzt er, weil wir ſonſt, ſo viel an uns iſt, die Abſichten Gottes vereiteln würden, welche dahin gehn, daß das Menſchengeſchlecht erhalten und demnächſt zum Glauben gebracht werde.

[2]) Dial. c. Tr. c. 121. p. 214. (p. 349. D. 350. A.).

[3]) Apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. E. 49. A.). S. Neander das chriſtliche Leben der drei erſten Jahrhunderte, in ſ. Denkwürdigkeiten aus der Geſchichte des Chriſtenthums I. S. 26. ff.

achtung des Ruhmes und der Furcht und des Todes nicht bloß Philosophen und Gelehrte, sondern auch Handwerker und überhaupt ungelehrte Menschen gefolgt. Fürwahr! das hat Gottes Kraft und nicht die Beredtsamkeit menschlicher Rede bewirkt."

Diesem zwiefachen innern, auf die Erhabenheit der Lehre und die Macht der geistigen Wirkungen gegründeten Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums läßt Justin den andern, mehr äußerlichen zur Seite gehn, welcher die außerordentliche Weise, in der das Christenthum vorbereitet, in die Welt eingeführt und verbreitet wurde, zu seinem Stützpunkte nahm.

Dritter Artikel.

Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums aus den Wundern und Weissagungen, unter denen es vorbereitet, in die Welt eingeführt und verbreitet wurde.

Zu allen Zeiten hat man **Wunder** für ein nothwendiges Requisit zur Beglaubigung einer Religion als einer göttlichen erachtet. Alle Religionsstifter alter und neuer Zeit, in deren Interesse es lag, als die Abgeordneten und Dolmetscher einer höhern Welt zu gelten, umkleideten sich mit einem Wunderkranze oder überließen es ihren Jüngern, sie damit auszustatten. Mochte es Wahrheit oder unfreiwillige Täuschung oder bewußter Betrug sein, was diesen Kranz wand; daß er gewunden wurde, beruht auf einer relativen Nothwendigkeit. Niemand kann auf Anerkennung als eines Trägers göttlicher Offenbarung ernstlichen Anspruch machen, so er sich nicht durch irgend ein glaubwürdiges Dokument als solchen auszuweisen vermag. Die Beschaffenheit der Lehre, welche er verkündigt, kann nicht als entsprechendes Kreditiv gelten, weil diese Lehre (wenigstens voraussetzungsweise) über dem Standpunkte derer steht, welchen sie mitgetheilt wird, und eben erst zum Zwecke hat, die präsumtiven Bekenner auf den Standpunkt zu stellen, auf welchem sie vermögend werden, das Göttliche in größerer oder ge-

ringerer Klarheit und Wahrheit zu erkennen. Auch die etwaigen Wirkungen der Lehre können nicht in Betracht kommen, weil die Bezugnahme auf dieselben schon eine längere Geltung der Lehre voraussetzt. Das einzig erfolgreiche Beglaubigungsschreiben eines angeblich oder wirklich göttlichen Gesandten für die erste Epoche seines Auftrittes ist die Aeußerung einer Kraftfülle, welche das Maß der gewöhnlichen Menschenkraft entweder scheinbar oder wirklich und schlechthin überschreitet, die Entfaltung von Wirkungen, welche in natürlichen Ursachen entweder keine Erklärung finden oder überhaupt nicht finden können, zum Theile auch der Eintritt von anscheinend oder in Wahrheit wunderbaren Begebenheiten, welche das Leben des Gottesboten unabhängig von dessen Mitwirkung verherrlichen [1]). So war es denn natürlich, daß auch Christus, nachdem er sich als Begründer einer neuen, ja der absoluten religiösen Gemeinschaft angekündigt hatte, seiner Versicherung, daß er von Gott ausgegangen sei und göttliche Wahrheit lehre, durch Entfaltung göttlich schöpferischer Kraftfülle Nachdruck zu geben und Glauben zu gewinnen sich bemühte und daß, unabhängig von seiner ursachlichen Mitwirkung, sein Leben durch Ereignisse ausgezeichnet wurde, welche ihn weit über das Loos und die Erfahrungen der gewöhnlichen Menschen erhoben. Stets (wenn auch nicht einstimmig) hat man sich auf diese Wunder als auf Zeugnisse für die göttliche Sendung oder auch wohl der Gottheit Christi berufen, ob man schon darüber getheilter Meinung blieb, ob diesen Wundern eine temporäre oder immerwährende, eine relative oder absolute Beweiskraft beizumessen sei. Die älteste christliche Apologetik trifft mit der neuern darin zusammen, daß sie den im engern Sinne sogenannten Wundern nur eine sehr untergeordnete apologetische Bedeutung zuerkennt [2]). Zwar bezweifelt Keiner der alten Väter die volle geschichtliche Wahrheit der von den Evangelisten erzählten Wunder; zwar kommt es Keinem in

---

[1]) S. Strauß die christliche Glaubenslehre (Tüb. und Stuttg. 1840.) I. S. 84. f.

[2]) Eisenlohr argumenta ab apologetis seculi secundi T. II. p. 191. sqq. Tzschirner Geschichte der Apologetik I. S. 148. ff.

den Sinn, sie für etwas Anderes, als Emanationen wahrhaft göttlicher Kraft zu halten; auch finden sich wenigstens Einige, wie Quadratus [1], Melito [2], der Verfasser der clementinischen Homilieen [3] und Hippolytus [4], welche ihnen einen höhern Rang zusprechen; aber die meisten alten Apologeten übergehn sie bei dem Erweise der Göttlichkeit des Christenthums entweder ganz oder berühren sie nur flüchtig oder behaupten auch geradezu ihre relative Unbrauchbarkeit [5]. Der Grund dieser Gleichgültigkeit gegen einen zu anderer Zeit so hochgestellten Beweis liegt in dem herrschenden Wunderglauben jener Jahrhunderte. Wunder zu thun galt damals für nichts Außerordentliches; allgemein war man der Voraussetzung, daß es der gewöhnlichen Menschenkraft möglich sei, sich die unsichtbare höhere Geisterwelt dienstbar zu machen, mit Hilfe der guten oder bösen Dämonen Ungewöhnliches zu leisten. Die Theurgie war eine geachtete und vielverbreitete Kunst, die Magie ein einträgliches Handwerk. Goëten zogen in Haufen umher, Alles lebte und träumte von Wunderkraft. Selbst die gebildetern Heiden

---

[1]) Das Fragment, in welchem Quadratus auf die Wunder Christi Bezug nimmt und insbesondere bemerkt, daß noch zu seiner Zeit Einige der von Christus Geheilten und vom Tode Erweckten am Leben gewesen seien, hat Eusebius aufbewahrt (hist. eccles. 4, 3. T. I. p. 292.).

[2]) In einem Fragmente bei Anastasius vom Sinai: hodeg. c. 13. p. 260. (ed. Gretser): *τὰ μετὰ τὸ βάπτισμα, φησὶν, ὑπὸ Χριστοῦ πραχθέντα καὶ μάλιστα τὰ σημεῖα τὴν αὐτοῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα ἐδήλουν καὶ ἐπιστοῦντο τῷ κόσμῳ.*

[3]) Clem. homil. 1, 6. T. I. p. 616.

[4]) Mit sehr bestimmten Ausdrücken folgert Hippolytus aus den Wundern Christi dessen Gottheit. Das Bruchstück steht bei Theodoret. dial. 2. inconfus. T. IV. p. 133.

[5]) S. z. B. Tertull. adv. Marc. 3, 3. T. I. p. 104. sq.: non fuit, inquis, ordo ejusmodi necessarius, quia statim se et filium et missum et dei Christum rebus ipsis esset probaturus, per documenta virtutum. At ego negabo, solam hanc illi speciem ad testimonium competisse, quam et ipse postmodum exauctoravit. Siquidem . . . temerariam signorum et virtutum fidem ostendit, ut etiam apud pseudochristos facillimarum. — de praescript. haeret. c. 44. T. II. p. 44. sq. — apol. c. 21. T. V. p. 45.

berlagen dieſer Sucht der Zeit. Suetonius[1] und Tacitus[2] erzählen, daß Veſpaſian während ſeines Aufenthaltes Alexandrien einen Blinden durch ſeinen Speichel und einen lähmten durch Berührung mit dem Fuße geheilt habe, und einem von Beiden ſteigt auch nur der leiſeſte Verdacht gegen Richtigkeit dieſer Thatſachen auf. Spartianus[3] berich-, daß zwei Blinde durch bloße Berührung Hadrian's ſehend worden ſeien, und glaubt dieſes feſt, ungeachtet ihm Zweifel gegen bekannt geworden waren. Philoſtratus[4] ſchreibt die bensgeſchichte des Thaumaturgen Apollonius von Tyana und wundert mit der gläubigſten Verehrung alle die monſtröſen aten, mit welchen die Sage dieſen Wundermann ausgeſtattet tte. Die Väter ſelbſt zweifelten nicht, daß es möglich ſei, rmittelſt der Unterſtützung durch Dämonen überraſchende und außerordentliche Wirkungen hervorzubringen. Juſtin erwähnt, ß Simon und Menander zu Rom mit Hilfe der Dämonen giſche Wunder verrichtet hätten[5]. Andere behaupteten daſ-be und mehr[6]. Unter dieſen Umſtänden konnten die alten ologeten die Wunder Chriſti an und für ſich nicht zu Zeugen die göttliche Sendung oder gar das göttliche Weſen Chriſti hmen, ohne von Seiten der Heiden den Einwand zu fürch-, daß dieſe Wunder Chriſtum nur als einen geſchickten Ma-r, höchſtens als einen Freund der Götter, keineswegs als ott legitimirten. Wirklich erhoben auch die Heiden dieſen nwurf häufig genug, ja ſie ſtellten Chriſto aus ihrer Mitte dere berühmte Wunderthäter zur Seite, Celſus den Pro-

---

[1]) Vit. Vespasian. c. 7.

[2]) Histor. 4, 81.

[3]) Vit. Hadrian. c. 25. Vgl. Baron. annal. eccles. ad a. r. 189. (ed. noviss. Colon. Agripp. 1624. T. II. p. 106. sq.)

[4]) Baur Apollonius von Tyana und Chriſtus: in der Tübinger itſchrift für Theologie J. 1832. H. 4. S. 82. ff. 87. ff.

[5]) Apol. 1, 56. p. 77. (p. 91. B.).

[6]) Minuc. Fel. Octav. c. 26. p. 99. — Tertull. apolog. 23. T. V. p. 50. — Clem. protrept. 4, 58. T. I. p. 51. — rigen. c. Cels. 7, 69. T. I. p. 748. — Lactant. institutt. di-n. 2, 14.

konneſier Ariſteas, den Hyperboreer Abaris, den Klazomenier Hermotimus und den Aſtypaläenſer Kleomedes [1], Porphyrius den Apulejus [2], Hierokles den Apollonius von Tyana [3], und zwar in der beſtimmt ausgeſprochenen Abſicht, den Chriſten zu zeigen, wie wenig ſie berechtigt ſeien, ihren Chriſtus um der Paar Wunder willen, welche er gethan, zu dem Range eines Gottes zu erheben, da ſie (die Heiden) ihre Thaumaturgen, welche mehrere und größere Wunder verrichtet, darum nicht zu Göttern gemacht hätten. Sollten die Wunder Jeſu auch nur einige apologetiſche Brauchbarkeit gewinnen, ſo mußten Merkzeichen aufgefunden werden, durch welche ſich jene von den dämoniſchen Wundern unterſcheiden und als göttliche beglaubigen ließen. Einen erſten Verſuch der Aufſtellung ſolcher Kriterien machte Juſtin. Er beſtimmt den Charakter des wahren, durch göttliche Kraft gewirkten Wunders, in ſeinem Unterſchiede von dem dämoniſchen, dahin, daß es eine propheti-ſche vorbereitende Weiſſagung zur geſchichtlichen Unterlage habe [4]

---

[1]) Origen. c. Cels. 3, 26. T. I. p. 462. sq. 3, 31. sqq. p. 467. sq.

[2]) [Hieronym.] comment. in Psalm. 81. T. VIII. p. 97.

[3]) Lactant. institutt. divin. 5, 3. und Euseb. cont. Hierocl. p. 512. (im Anhange zur demonstr. evangel. ed. Viger. Col. 1688.) S. Baltus défense des saints pères p. 269. sqq. und Keil de causis alieni platon. recent. a relig. christ. animi: Opusc. academ. p. 428. sq.

[4]) Apol. 1, 30. p. 61. (p. 72. A.): ὅπως μή τις ἀντιτιθεὶς ἡμῖν, εἰ κωλύει καὶ τὸν παρ' ἡμῖν λεγόμενον Χριστὸν ... μαγικῇ τέχνῃ ἃς λέγομεν δυνάμεις πεποιηκέναι καὶ δόξαι διὰ τοῦτο υἱὸν θεοῦ εἶναι, τὴν ἀπόδειξιν ἤδη ποιησόμεθα, οὐ τοῖς λέγουσι πιστεύοντες, ἀλλὰ τοῖς προφητεύουσι πρὶν ἢ γενέσθαι κατ' ἀνάγκην πειθόμενοι. Aehnlich, ja wo möglich noch entſchiedener macht Lactantius die alttestamentlichen Weiſſagungen zum Fundamente des Wunderbeweiſes: institutt. divin. 5, 3.: disce igitur ..., non solum iccirco a nobis deum creditum Christum, quia mirabilia fecit, verum etiam, quia videmus in eo facta esse omnia, quae nobis adnuntiata sunt vaticinio prophetarum. Fecit mirabilia; magum putassemus, ut et vos nunc putatis et Judaei tunc putaverunt, si non illa ipsa facturum Christum prophetae omnes uno spiritu praedicassent. Vgl. auch Iren. adv. haeres. 2, 57. p. 166. — Origen. c. Cels.

und zur Verherrlichung des wahren Gottes diene, nicht ein leeres Schauſtück oder gar ein Vehikel dämoniſcher Irrlehre ſei [1]). Allein trotz dieſer Beſtimmungen, durch welche den Wundern Jeſu gegenüber den magiſchen allerdings eine gewiſſe apologetiſche Anwendbarkeit geſichert war, machte Juſtin, wie die Mehrzahl der übrigen alten Kirchenlehrer, nur einen höchſt ſpärlichen Gebrauch von dieſen Wundern. Der ganze Werth, welchen er ihnen beilegt, iſt der, die Aufmerkſamkeit der Zeitgenoſſen auf Jeſum hinzulenken. „Jeſus," ſagt er [2]), „heilte, die von

2, 48. T. I. p. 422. — Hilar. comment. in Matth. can. 3. p. 150. B.

[1]) Dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 225. A.): *καί τοί γε καὶ διὰ τὰς δυνάμεις, ἃς ἐπετέλουν, πιστεύεσθαι δίκαιοι ἦσαν· ἐπειδὴ καὶ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα ἐδόξαζον καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ κατήγγελλον· ὅπερ οἱ ἀπὸ τοῦ πλάνου καὶ ἀκαθάρτου πνεύματος ἐμπεπλάμενοι ψευδοπροφῆται οὔτε ἐποίησαν οὔτε ποιοῦσιν, ἀλλὰ δυνάμεις τινὰς ἐνεργεῖν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνθρώπων τολμῶσι καὶ τὰ τῆς πλάνης πνεύματα καὶ δαιμόνια δοξολογοῦσιν.* Die Unterſcheidung zwiſchen ächten und unächten Wundern, welche in dieſen Worten gemacht wird, gilt zwar nicht unmittelbar den Wundern Chriſti, ſteht vielmehr zunächſt nur zu den Wundern der altteſtamentlichen Propheten in ausdrücklicher Beziehung. Allein was von den letztern geſagt wird, leidet natürlich auch auf die erſtern volle Anwendung. — Dieſem erſten Verſuche Juſtin's, die bibliſchen Wunder gegen den Verdacht magiſcher Gaukelei in Schutz zu nehmen und als Manifeſtationen wahrhaft göttlicher Kraft darzuſtellen, folgten von Seiten ſpäterer Väter bald andere. Nach Origenes (c. Cels. 1, 68. T. I. p. 383. 3, 28. p. 464.) wird das göttliche Wunder an der Sittlichkeit ſeines Urhebers und an ſeiner eigenen ſittlichen Tendenz erkannt. Nach den clementiniſchen Homilieen und Recognitionen (homil. 2, 33. sq. T. I. p. 630. recogn. 3, 59. p. 529.) charakteriſirt ſich daſſelbe durch ſeine Heilſamkeit, während das dämoniſche nutzlos und ſchädlich iſt. Damit erklärt ſich auch Arnobius (adv. gent. 1, 43. sq. T. I. p. 29. 1, 48. p. 32. 2, 11. p. 54.) einverſtanden, fügt aber auſſerdem verſtärkend hinzu, daß Chriſtus ſeine Wunder ohne Anwendung irgend einer Formel und irgend eines Krautes, ohne ängſtliche Beobachtung von Weihungen und Zeiten, durch die bloße Macht ſeines Wortes und Namens gewirkt habe. S. die Beſtimmungen noch ſpäterer Väter bei Donner sententiarum de miraculis Jesu Christi recensus ex patribus sex priorum saeculorum (Lips. 1810.) p. 9. sqq. 14. sq.

[2]) Dial. c. Tr. c. 69. p. 168. (p. 296. A.): *διὰ τῶν ἔργων*

Geburt und nach dem Fleiſche blind und taub und lahm waren, indem er durch ſein Wort den Einen aufhüpfen, den Andern hören, den Andern ſehn machte: Auch Todte weckte er auf und brachte ſie zum Leben, und forderte durch dieſe Werke die Zeitgenoſſen auf, ihn kennen zu lernen. Sie aber erklärten dieſe Thaten für magiſche Gaukelei und erdreiſteten ſich, ihn einen Gaukler und Volksverführer zu nennen."

Mehr Gewicht legte Juſtin auf die Wunder, welche noch in der Kirche ſeiner Zeit geſchahn. Es iſt bekannt, daß ſich die Chriſten der erſten Jahrhunderte des fortdauernden Beſitzes der apoſtoliſchen Wundergaben, der prophetiſchen wie der dynamiſchen, rühmten. So ziemlich alle Apologeten, die freier geſinnten wie die befangenern, reden davon, alle mit zweifelloſer Zuverſicht. Selbſt Origenes befindet ſich unter den Berichterſtattern, und auch er bekennt, Augenzeuge geſchehener Wunderthaten geweſen zu ſein. Die Thatſachen, von welchen am häufigſten die Rede iſt, ſind Krankenheilungen, Austreibungen von Dämonen vermittelſt des Kreuzeszeichens oder des Namens Jeſu, Vorherſagungen künftiger Dinge [1]). Juſtin ſpricht bloß von den beiden letztern. Ein-

---

ἐδυσώπει τοὺς τότε ὄντας ἀνθρώπους, ἐπιγνῶναι αὐτόν. Noch unbedenklicher und unumwundener ſchränkt Origenes die eigentliche Ueberzeugungskraft des Wunders auf die Zeit ſeines Geſchehens ein: comment. in Joan. 2, 28. T. IV. p. 87.: καὶ τοῦτο ἐπισκεπτέον, ὅτι αἱ μὲν τεράστιοι δυνάμεις τοὺς κατὰ τὸν χρόνον τοῦ Χριστοῦ γενομένους προκαλεῖσθαι ἐπὶ τὸ πιστεύειν ἐδύναντο. οὐκ ἔσωζον δὲ τὸ ἰφατικὸν μετὰ χρόνους πλείονας, ἤδη καὶ μύθους εἶναι ὑπονοηθεῖσαι. Πλεῖον γὰρ τῶν τότε γενομένων δυνάμεων ἰσχύει πρὸς πειθὼ ἡ τὸν συνεξηταζομένη ταῖς δυνάμεσι προφητεία κἀκείνας ἀπιστεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἐρευνώντων αὐτὰς κωλύουσα.

[1]) Es iſt ſchwer, wenn nicht unmöglich, über die genannten Erſcheinungen ein allſeitig begründetes Urtheil abzugeben. Doch dürfte wohl ſo viel richtig ſein, daß ein Köhlerglaube dazu gehört, um alle Wundererzählungen der alten Väter für baare Münze zu nehmen, und andererſeits Jemand in den Banden einer höchſt oberflächlichen Weltanſicht befangen ſein oder unter dem Imperativ eines abſoluten Mißtrauens gegen die alten Chriſten ſtehn muß, um jene Erzählungen in Bauſch und Bogen der Grundloſigkeit und Falſchheit zu zeihn. Die Streitfrage iſt oft genug beſprochen und, wie natürlich, in verſchiede-

mal äußert er allgemein [1]: „bei uns gibt es Frauen und Männer, welche Gaben des göttlichen Geiſtes beſitzen.“ Der prophetiſchen Gabe im Beſondern gedenkt er auch nur einmal [2]; häufiger dagegen redet er von der Herrſchaft der Chriſten über die Dämonen, und ſie iſt es insbeſondere, aus welcher er, nächſt der Erhabenheit Chriſti über die Dämonen, deſſen göttliche Sendung und Würde folgert. „Aus den Werken der Chriſten und der ſie begleitenden Kraft,“ ſagt er [3], „können Alle erkennen, daß Chriſtus das neue Geſetz und der neue Bund iſt“ — und [4]: „was im Namen Jeſu geſchieht, beweiſt, daß er der Chriſt iſt.“ Genauer erklärt er ſich in folgenden zwei Stellen [5]: „daß Jeſus nach dem Willen Gottes des Vaters zum Heile der gläubigen Menſchen und zur Vernichtung der Dämonen als Menſch geboren worden iſt, könnt ihr aus dem lernen, was noch jetzt vor euren Augen geſchieht; denn viele Chriſten haben in aller Welt und auch in eurer Stadt Rom viele Dämoniſche, welche von Keinem der übrigen Beſchwörer und Zauberer geheilt werden konnten, durch Beſchwörung im Namen Jeſu Chriſti, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, geheilt und heilen ſie noch, indem ſie die Dämonen, welche die Menſchen in Beſitz halten, außer Wirkſamkeit ſetzen und austreiben“ — und: „daß Chriſtus der Herr der Mächte iſt, da-

nem Sinne entſchieden worden. Vgl. Dodwell. dissertatt. Cyprian. p. 10. sqq., Cave antiquitates patrum et eccles. p. 22. sqq., Gibbon Geſchichte der Abnahme und des Falles des röm. Reiches II. S. 362. ff., Mosheim de rebus Christ. ante Constant. Magn. comment. p. 221. sq., Cramer Fortſetzung von Boſſuet's Einleitung in die Geſchichte der Welt und der Religion II. S. 440. ff., Tzſchirner Geſchichte der Apologetik I. S. 175. ff., Neander das chriſtl. Leben der drei erſten Jahrhunderte: in Denkwürdigkeiten u. ſ. w. I. S. 154. ff., Rudelbach Hieronymus Savonarola und ſeine Zeit (Hamb. 1835.) S. 282. ff. 290. ff. u. Andere.

[1] Dial. c. Tr. c. 88. p. 185. (p. 315. B.).
[2] Dial. c. Tr. c. 82. p. 179. (p. 308. B.).
[3] Dial. c. Tr. c. 11. p. 112. (p. 228. E.).
[4] Dial. c. Tr. c. 39. p. 136. (p. 258. C.).
[5] Apol. 2, 6. p. 93. (p. 45. A. B.) und dial. c. Tr. c. 85. p. 182. (p. 311. B.). Vgl. c. 76. p. 173. (p. 302. A.) und c. 121. p. 214. (p. 350. B.).

von könnt ihr euch leicht durch das überzeugen, was noch jetzt vor euren Augen geſchieht, wenn ihr nur wollt; denn im Namen des Sohnes Gottes, des Erſtgeborenen aller Kreatur, welcher, von einer Jungfrau geboren, als Menſch gelitten hat und unter Pontius Pilatus gekreuzigt, geſtorben, von den Todten auferſtanden und gen Himmel gegangen iſt, wird jeglicher Dämon vermittelſt Beſchwörung beſiegt und zum Gehorſam genöthigt." Folgerichtig hätte freilich Juſtin die Wunder ſeiner Zeit im Weſentlichen nicht höher anſchlagen ſollen, als die Wunder Jeſu, denn ſie unterlagen demſelben Verdachte dämoniſchen Urſprunges, als dieſe [1]), und er ſelbſt erkannte den Juden und Heiden eben ſo gut, als den Chriſten die Befähigung zu, Geiſter auszutreiben [2]). Indeß vor den Wundern Jeſu hatten die Wunder der Chriſten wenigſtens das voraus, daß ſie der Gegenwart angehörten und ſomit die Aufmerkſamkeit der Zeitgenoſſen unmittelbar feſſelten, und die Zuſammenſtellung der jüdiſchen und heidniſchen Exorcismen mit den chriſtlichen entkräftet Juſtin dadurch, daß er zeigt, wie neben der Aehnlichkeit zwiſchen denſelben auch der weſentliche Unterſchied ſtatthabe, daß die heidniſchen und jüdiſchen Beſchwörungsverſuche häufig ohne Erfolg blieben, während den Chriſten die Dämonen immer wichen, daß ſich die heidniſchen Beſchwörer der Zauberknoten und Räuchermittel bedienen müßten, während die Chriſten nur den Namen Jeſu auszuſprechen brauchten, um die Austreibung der Dämonen zu bewirken [3]).

Muß es nach dem Bisherigen als eine, freilich aus Zeitvorſtellungen völlig erklärliche Eigenheit der älteſten Kirche angeſehn werden, daß ſie den Wunderbeweis, beſonders ſo weit er die Wunder Jeſu berührt, im Allgemeinen ſo über Gebühr ver-

---

[1]) S. Celſus bei Origen. c. Cels. 6, 39. sq. T. I. p. 661. sq.

[2]) Dial. c. Tr. c. 85. p. 182. (p. 311. C.). Namentlich der Beſchwörung im Namen des Gottes Abraham's, Iſaak's und Jakob's traut er die Kraft zu, die Dämonen zu verſcheuchen. Vgl. Iren. ad haeres. 2, 5. p. 122. und Origen. c. Cels. 1, 22. T. I. p. 339. 4, 33. p. 526. sq. 5, 45. p. 612.

[3]) Apol. 2, 6. p. 93. (p. 45. B.) — dial. c. Tr. c. 30. p. 128. (p. 247. C.) c. 85. p. 182. (p. 311. B. C.).

nachläſſigte, ſo darf es mit gleicher Wahrheit als eine Eigenthümlichkeit der ganzen alten Kirche bezeichnet werden, daß ſie im umgekehrten Verhältniſſe den Beweis aus den Weiſſagungen überſchätzte. Wenn Origenes dieſen Beweis den größeſten und ſtärkſten, den eigentlichen Beweis des Geiſtes nennt [1], wenn Tertullian und Lactantius ſogar die perſönliche Glaubwürdigkeit Jeſu von der Zuſammenſtimmung ſeiner Reden und Thaten mit den altteſtamentlichen Weiſſagungen abhängig machen [2], ſo ſind dieſes nicht etwa Privatmeinungen einzelner Lehrer, ſondern Ueberzeugungen der geſammten alten Chriſtenheit [3]. Man hat mancherlei Gründe zuſammengeſtellt, um den übergroßen Werth, welchen die alte Kirche den Weiſſagungen beilegt, begreiflich zu machen [4]. Allein man hätte füglich bei dem Einen Grunde ſtehn bleiben können, welcher Alles entſcheidet, bei dem Glauben der Väter an die unwiderſtehliche Ueberzeugungskraft der Prophetie. Dieſer Glaube, welcher in der, ſelbſt den Orakeln des Heidenthums und der Divinationsgabe der Dämonen gegenüber, unerſchütterlich feſtgehaltenen Ueberzeugung ſeine Wurzel hatte, daß ein eigentliches Wiſſen der Zukunft, wie es der wahren Weiſſagung zu Grunde liege, nur Gotte zuſtehe: dieſer Glaube iſt der eigentliche, ja man

---

[1] Orig. c. Cels. 1, 2. T. I. p. 320. 1, 49. p. 365. 2, 28. p. 411.

[2] Tertull. apolog. c. 20. T. V. p. 41.: idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis — c. 21. p. 45.: praedixerat et ipse (Christus) ita facturos, parum hoc, si non et prophetae retro. — Lactant. institutt. divin. 5, 3.: non suo testimonio (cui enim de se dicenti potest credi?), sed prophetarum testimonio, qui omnia quae fecit ac passus est multo ante cecinerunt, fidem divinitatis accepit.

[3] Vgl. nur folgende Stellen: Predigt des Petrus bei Clem. strom. 6, 15, 128. T. III. p. 177. sq. — Athenag. leg. p. Christ. c. 7. p. 285. (p. 8. A. B.) c. 9. p. 286. (p. 9. C. D.) — Theophil. ad Autol. 1, 14. p. 346. (p. 78. D.) — Iren. adv. haeres. 2, 57. p. 166. — Clem. protrept. 8, 77. T. I. p. 66. strom. 6, 15, 122. T. III. p. 173. — Euseb. praep. evang. 1, 3. p. 8.

[4] S. Heß Bibliothek der heiligen Geſchichte I. S. 319. 321. und Ziſchirner Geſchichte der Apologetik I. S. 137. f. Fall des Heidenthums I. S. 266. f.

kann ſagen, einzige Quell der Begeiſterung, mit welcher ſich die Väter die Aufzählung und geſchichtliche Ausdeutung der altteſtamentlichen Weiſſagungen angelegen ſein laſſen. Auf dieſen Grund erbaute auch Juſtin ſeinen Weiſſagungsbeweis, er, der dieſen Beweis am früheſten als den eigentlichen Grundpfeiler des Chriſtenthums hinſtellte [1]. Er fand, indem er die evangeliſche Geſchichte und Lehre überſah, allerlei unbegreifliche und ſcheinbar unglaubliche Dinge. Was leiſtet Bürgſchaft, fragte er ſich ſelbſt, daß dieſe Dinge ungeachtet ihrer Unbegreiflichkeit und anſcheinenden Unmöglichkeit wahr ſind, ja göttliche Beſtimmung und Sanktion haben? Nicht die nackte Verſicherung ihrer Urheber und Referenten, nicht die bloße Behauptung Chriſti und der Apoſtel [2]. Wer möchte einem gekreuzigten Menſchen auf ſein Wort glauben, daß er der eingeborne Sohn des ungezeugten Gottes ſei, daß er über das geſammte Menſchengeſchlecht Gericht halten werde [3]? Nur der Umſtand kann vollen Glauben erwecken, daß dieſe ſo unfaßlichen und unglaublichen Dinge Jahrhunderte, ja Jahrtauſende vor ihrem wirklichen Eintritte weiſſagend angekündigt worden ſind [4]; ja dieſer Umſtand erzeugt den Glauben mit zwingender Nothwendigkeit [5].

---

[1]) Apol. 1, 30. p. 62. (p. 72. B.): ἥπερ μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν, ὡς νομίζομεν, φανήσεται.

[2]) Apol. 1, 30. p. 62. (p. 72. A.): οὐ τοῖς λέγουσι πιστεύοντες, ἀλλὰ τοῖς προφητεύουσι, πρὶν ἢ γενέσθαι. — 1, 33. p. 64. (p. 75. B.): ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, οἷς ἐπιστεύσαμεν, ἐπειδὴ καὶ διὰ Ἡσαΐου . . . τὸ προφητικὸν πνεῦμα . . . ἔφη.

[3]) Apol. 1, 53. p. 74. (p. 88. A.): τίνι ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντὸς ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια, πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον, κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὕρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ὁρῶμεν; Dieſe Bemerkungen gelten natürlich bloß auf dem hypothetiſchen Standpunkte des reinen Unglaubens; nachdem Chriſtus als Sohn Gottes, die Apoſtel als Organe des göttlichen Geiſtes erkannt ſind, hat ihre Verkündigung das Zeugniß ihrer Glaubwürdigkeit und ihres göttlichen Urſprunges in ſich ſelbſt.

[4]) Apol. 1, 31. p. 62. (p. 73. B.).

[5]) Apol. 1, 30. p. 62. (p. 72. B.): τοῖς προφητεύουσι, πρὶν ἢ

Denn wo ſich eine beſtimmte Vorankündigung zufälliger Dinge, welchen der Erfolg entſpricht, findet, wo ſich ein gegebenes Abbild künftiger Ereigniſſe zu ſeinem geſchichtlichen Gegenbilde verkörpert: da iſt Gottes Finger im Spiele, da iſt Gottes Werk ſichtbar. Zufällige Begebenheiten, welche ſich erfüllen, kann Niemand außer Gott vorherwiſſen und verkündigen [1]. Dämonen und Menſchen vermögen dieſes ſo wenig, daß ſie nicht einmal durchgängig die wirkliche Weiſſagung der Zukunft, wie ſie im A. T. von Gott gegeben iſt, eher zu faſſen und zu verſtehn im Stande waren, bevor ſie durch die thatſächliche Erfüllung in das Licht geſetzt wurde, daß ſie z. B. das Gemälde von dem Leiden und Sterben des Meſſias nicht eher begriffen, bis es in der Perſon Jeſu Geſchichte wurde [2]. Aus dem Zuſammenklange der Prophetie und der Geſchichte, ſchließt Juſtin [3], ſchöpfen wir die volle Gewißheit unſeres Glaubens; darin, daß allem Geſchehenen eine individuelle Weiſſagung vorausgegangen iſt, wurzelt die Zuverſicht unſerer Ueberzeugung, daß Alles, was Jeſus und die Apoſtel gelehrt und gethan haben, eine Rede und ein Werk Gottes iſt, daß Alles, was Jeſu und ſeiner Kirche widerfahren iſt, in Gottes Anordnung oder Zulaſſung ſeinen Grund hat, daß Jeſus ſelbſt der Sohn Gottes iſt.

Indem Juſtin dieſen Abriß ſeines apologetiſchen Hauptbeweiſes im Einzelnen durchführt, liefern ihm zwar die kanoni-

---

γενέσθαι, κατ' ἀνάγκην πειθόμενοι, διὰ τὸ καὶ ὄψει, ὡς προεφητεύθη, ὁρᾶν γενόμενα καὶ γινόμενα. — dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 225. A.): τὰ ἀποβάντα καὶ ἀποβαίνοντα ἐξαναγκάζει συντίθεσθαι τοῖς λελαλημένοις δι' αὐτῶν (προφητῶν).

[1] Apol. 1, 12. p. 50. (p. 60. A. B.), ſ. S. 14.

[2] Apol. 1, 32. p. 63. (p. 73. C.) — dial. c. Tr. c. 76. p. 173. (p. 302. A.): εἰ διὰ τῶν προφητῶν παρακεκαλυμμένως κεκήρυκτο παθητὸς γενησόμενος ὁ Χριστὸς καὶ μετὰ ταῦτα πάντων κυριεύσων, ἀλλ' οὔν γε ὑπ' οὐδενὸς νοεῖσθαι ἐδύνατο, μέχρις αὐτὸς ἔπεισε τοὺς ἀποστόλους ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα κεκηρύχθαι διαῤῥήδην.

[3] Dial. c. Tr. c. 53. p. 149. (p. 273. C.): ὅθεν καὶ ἡμεῖς βέβαιοι ἐν τῇ πίστει καὶ μαθητείᾳ αὐτοῦ ἐσμεν, ἐπειδὴ καὶ ἀπὸ τῶν προφητῶν καὶ ἀπὸ τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην εἰς ὄνομα τοῦ ἐσταυρωμένου ἐκείνου ὁρωμένων καὶ γενομένων θεοσεβῶν τὴν πειθὼ ἔχομεν.

ſchen Bücher des A. T. das bei weitem reichlichſte Material; jedoch verſchmäht er auch nicht, die Schätze der heidniſchen Sibylle [1] und des wenig gekannten Hyſtaspes [2] zu Hilfe zu nehmen [3]. Judäa galt ihm als das urſprünglich klaſſiſche Land der Inſpirationen; aber ſein freierer Sinn verhinderte ihn, dieſe Prärogative ſo einſeitig zu faſſen, daß er das Heidenthum für durchaus untauglich gehalten hätte, dem heiligen Geiſte brauch-

---

[1]) Coh. ad Gr. c. 37. sq. p. 33. sqq. (p. 34. E. 36. B. C. 37. A.) — apol. 1, 20. p. 55. (p. 66. B. C.) 1, 44. p. 70. (p. 82. B. C.). Von dem zu häufigen Gebrauche der ſibylliniſchen Orakel erhielten die Chriſten bekanntlich den Spottnamen der Sibylliſten: Origen. c. Cels. 5, 61. T. I. p. 625.

[2]) Apol. 1, 20. p. 55. (p. 66. B. C.) 1, 44. p. 70. (p. 82. B. C.). Nächſt Juſtin geſchieht der Vaticinien des Hyſtaspes unter chriſtlichen Schriftſtellern nur noch in der Predigt des Petrus (Clem. strom. 6, 5, 43. T. III. p. 123.) und bei Lactantius (institutt. divin. 7, 15. 18.) Erwähnung. Vgl. Fabric. biblioth. Gr. ed. Harl. T. I. p. 108. sq., (Corrodi) krit. Geſchichte des Chiliasmus II. S. 121. ff., Lücke Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in die Offenbarung Johannis S. 45. ff.

[3]) Auch auf die eigenen Weiſſagungen Jeſu nimmt Juſtin Bezug, um die Glaubwürdigkeit und göttliche Sendung deſſelben zur Evidenz zu bringen. Er geht aber nur ſehr flüchtig über ſie hin, vielleicht weil ihnen der Zauber des Alterthums abging. Bloß zwei Punkte faßt er in das Auge, den Auftritt der Häretiker und die Verfolgung der ächten Chriſten. Ueber erſtern bemerkt er: dial. c. Tr. c. 35. p. 132. (p. 253. B.): *ἡμεῖς, οἱ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας μαθηταί, πιστότεροι καὶ βεβαιότεροι γινόμεθα ἐν τῇ ἐλπίδι τῇ κατηγγελμένῃ ὑπ' αὐτοῦ· ἃ γὰρ προλαβὼν μέλλειν γίνεσθαι ἐν ὀνόματι αὐτοῦ ἔφη, ταῦτα ὄψει καὶ ἐνεργείᾳ ὁρῶμεν τελούμενα. Εἶπε γάρ· ἐλεύσονται* u. ſ. f. (Matth. 7, 15.). Aus der Vorausſicht des letztern von Seiten Jeſu folgert er: apol. 1, 12. p. 50. (p. 60. A.): *γενήσεσθαι ταῦτα πάντα προεῖπε ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος .... ὅθεν καὶ βέβαιοι γινόμεθα πρὸς τὰ δεδιδαγμένα ὑπ' αὐτοῦ πάντα. ἐπεὶ ἔργῳ φαίνεται γινόμενα, ὅσα φθάσας γενέσθαι προεῖπεν* — und: dial. c. Tr. c. 35. p. 133. (p. 254. A.): *ὡς καὶ ἐκ τούτων ἡμεῖς τὸν Ἰησοῦν καὶ τῶν μετ' αὐτὸν γενησομένων προγνώστην ἐπιστάμεθα καὶ ἐξ ἄλλων δὲ πολλῶν, ὧν προεῖπε γενήσεσθαι τοῖς πιστεύουσι καὶ ὁμολογοῦσιν αὐτὸν Χριστόν. Καὶ γὰρ ἃ πάσχομεν πάντα, ἀναιρούμενοι ὑπὸ τῶν οἰκείων, προεῖπεν ἡμῖν μέλλειν γενέσθαι, ὡς κατὰ μηδένα τρόπον ἐπιλήψιμον αὐτοῦ λόγον ἢ πρᾶξιν φαίνεσθαι.* — c. 82. p. 179. (p. 308. C.).

bare Organe der Prophetie zu liefern. Die geſchichtliche Wahrheit der evangeliſchen Berichte über das Leben und die Schickſale, die Reden und die Thaten Jeſu ſetzt er dabei voraus, weil ſie nach der Hauptſache nicht in Zweifel gezogen wurde. Nur einige Male ſtellt er jene Berichte unter den Schutz heidniſcher Geſchichtsurkunden. Für die Wahrheit der Geburt Jeſu zu Bethlehem läßt er die römiſchen Cenſustabellen zeugen [1], und die Geſchichtlichkeit der Wunderthaten Jeſu, ſo wie einzelner Vorgänge bei der Kreuzigung muß der (erdichtete) Prokuratoren-Bericht des Pilatus bekräftigen [2].

Das A. T. betrachtet Juſtin wie eine fortlaufende Weiſſagung auf Chriſtum und die chriſtliche Zeit; in jedem Buchſtaben deſſelben gewahrt er eine Hindeutung auf die Lebensgeſchichte und Lehre Jeſu, auf die Kirche und ihre Entwickelung; es gibt keine Seite des Chriſtenthums, für welche er nicht einen prophetiſchen Fingerzeig zu entdecken vermöchte. Wenn er verſichert [3]: „von allen einzelnen Anordnungen des Moſes kann ich nachweiſen, daß ſie Vorbilder, Symbole und Weiſſagungen deſſen waren, was an und von Jeſu geſchehn und wer an ihn glauben ſollte," ſo bildet dieſe Verſicherung die vollkommen getreue Firma ſeines Ausdeutegeſchäftes. Jedem Punkte der Lebensgeſchichte und Lehre Chriſti, jedem Entwickelungsmomente der Kirche verleiht er damit die Weihe göttlichen Urſprunges und göttlicher Beſtimmung, dem Chriſtenthume im Ganzen wie im Einzelnen drückt er das Gepräge der Göttlichkeit auf.

Als perſönlicher vorbildlicher Repräſentant Jeſu wird der iſraelitiſche Heerführer Joſua aufgeführt; ſein Leben wird als ein Spiegel wie der Wirkſamkeit, ſo der Kraft des Erlöſers betrachtet [4]. Der Sohn Nave — ſo lautet die Parallele —

---

[1] Apol. 1, 34. p. 65. (p. 75. E.).

[2] Apol. 1, 35. p. 65. (p. 76. C.) 1, 48. p. 72. (p. 84. C.) Vgl. Kleuker über die Apokryphen des N. T. (Hamb. 1798.) S. 215. ff., Meyer Vertheidigung und Erläuterung der Geſchichte Jeſu und der Apoſtel allein aus griech. und röm. Profanſkribenten S. 35. ff., Winer bibliſches Realwörterbuch II. S. 312.

[3] Dial. c. Tr. c. 42. p. 138. (p. 261. B.).

[4] Lactant. institutt. divin. 4, 17.: Christi figuram gere-

hieß urſprünglich Auſe und erhielt erſt ſpäter den Namen Jeſus (4 Moſ. 13, 17.): derſelbe Name, welchen Chriſtus trägt. Joſua führte das jüdiſche Volk in das heilige Land und vertheilte letzteres unter die Stämme; auch Chriſtus ſammelt die Zerſtreuung des Volkes und gibt ihr das heilige Land zu ewigem Beſitze [1]). Joſua beſchnitt das Volk zum andern Male mit ſteinernen Meſſern (Joſ. 5, 2. ff.); auch Chriſtus beſchneidet die Seinen, nämlich mit der Steinſchärfe ſeines Wortes, daß ſie den Dienſt ſteinerner Götzen verlaſſen. Was der Sohn Nave's Großes vollbrachte, geſchah durch die Kraft des Namens Jeſu [2]). Weil er, mit dieſem Namen, in der Schlacht wider die Amalekiter an der Spitze des iſraelitiſchen Heeres ſtand, indeß Moſes ſeine Arme in Form des Kreuzes ausſtreckte, ſiegte Iſrael (2 Moſ. 17, 8. ff.). Weil er von dem Geiſte des Jeſus, nach deſſen Namen er genannt war, das Vermögen nahm, vermochte er die Sonne zum Stillſtande zu bringen [3]). Alle

---

bat ille Jesus; qui quum primum Auses vocaretur, Moyses futura praesentiens jussit eum Jesum vocari, ut, quoniam dux militiae delectus esset adversus Amalech, qui oppugnabat filios Israel, et adversarium debellaret per nominis figuram et populum in terram promissionis induceret. — Tertull. adv. Mr. 3, 16. T. I. p. 132. sq. adv. Jud. c. 9. T. II. p. 241. sq. — Clem. paedag. 1, 7, 60. T. I. p. 147. — Cyrill. adv. Julian. l. 8. T. VI. p. 281.

[1]) Dial. c. Tr. c. 113. p. 206. (p. 340. A. B.), vgl. c. 75. p. 172. (p. 300. C.) — c. 106. p. 201. (p. 334. A.) — c. 132. p. 224. sq. (p. 361. D. 362. C.) — Euseb. hist. eccles. 1, 3. T. I. p. 29. demonstr. evang. 4, 17. p. 195. sq.

[2]) Dial. c. Tr. c. 115. p. 208. (p. 343. A. B.): *διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος τὸν Ναυῆ υἱὸν καὶ δυνάμεις καὶ πράξεις τινὰς προκηρυσσούσας τὰ ὑπὸ τοῦ ἡμετέρου κυρίου μέλλοντα γίνεσθαι πεποιηκέναι ἔφη.*

[3]) Dial. c. Tr. c. 113. p. 206. sq. (p. 340. C. D. 341. A. B.), vgl. c. 90. p. 188. (p. 318. A.) — c. 111. p. 204. (p. 338. A.) — c. 131. sq. p. 224. (p. 361. A. B. D.). Als ein beſonderes Zeichen der geheimnißvollen Macht des Namens Jeſu hebt Juſtin außerdem den Umſtand hervor, daß die Kühe, durch welche die Philiſter die eroberte Bundeslade zu den Iſraeliten zurückfahren ließen, freiwillig auf dem Acker eines Mannes, Namens Auſes, ſtehn geblieben ſeien (1 Sam. 6, 14.). Dieſer Stillſtand, meint er, habe in der Gleichnamigkeit dieſes Auſes mit dem Sohne des Nave, welcher ſpäter den Namen Jeſus er-

andern Lebensmomente, alle Formen der erlösenden Thätigkeit Christi, alle Stadien der Entwickelung des göttlichen Reiches, fährt Justin fort, bilden die übrigen Propheten ab, zwar zerstreut und aphoristisch, aber in Zügen, welche sich in einer höhern Einheit zusammenschließen und zu einem Gesammtbilde vereinigen. Am vielseitigsten hat die prophetische Anschauung die Geburts- und Leidensgeschichte Christi und den Anschluß der Heiden an letztern erfaßt und ausgeprägt, ohne daß ihr die übrigen Momente entgangen wären. Die davidische Abstammung Jesu kennen Jesaias (11, 1.)[1] und ein Psalmsänger (Ps. 132, 11.)[2]; seine Geburt zu Bethlehem kündigt Micha (5, 1.) an[3]. Daß diese Geburt eine jungfräuliche sein werde, hat schon Jesaias (7, 14.) klar ausgesprochen[4], und mehrere Seher haben dasselbe außerdem in bildlicher Rede angedeutet: Jakob (1 Mos. 49, 11.) in der Verheißung: er wird sein Gewand im Blute der Traube waschen, David (Ps.

---

hielt, seinen Grund gehabt, sei also in Wahrheit durch den Zauber des Namens Jesu geschehn: dial. c. Tr. c. 132. p. 225. (p. 362. A—C.).

[1]) Apol. 1, 32. p. 64. (p. 74. C. D.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 68. p. 166. (p. 293. C. D.). Tryphon benutzt die Stelle Ps. 132, 11. und namentlich die Worte ἀπὸ τῆς ὀσφύος (LXX: ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας) σου θήσομαι ἐπὶ τοῦ θρόνου σου, um die Behauptung der Christen umzustoßen, daß im A. T. die Geburt des Messias aus einer Jungfrau gelehrt sei. Passend fertigt Justin diese Ausflucht mit der Erwiederung ab, daß die davidische Herkunft des Messias die Geburt von einer Jungfrau nicht ausschließe, daß auch Jes. 7, 14. an das Haus David's gerichtet sei und daß diese Prophetie (Jes. 7, 14.) als die konkretere der Deutung der Weissagung Ps. 132, 11. als der unbestimmtern zu Grunde gelegt werden müsse. Vgl. Iren. adv. haeres. 3, 27. p. 217. und Tertull. adv. Marc. 3, 20. T. I. p. 142.

[3]) Apol. 1, 34. p. 65. (p. 75. D. E.).

[4]) Apol. 1, 33. p. 64. (p. 74. D.) — dial. c. Tr. c. 43. p. 139. (p. 262. C.) — c. 66. sq. p. 163. (p. 291. A. B.) — c. 68. p. 166. (p. 294. A. B.) — c. 77. p. 174. (p. 302. C. D. 303. A.) — c. 78. p. 176. (p. 304. D. 305. A.) — c. 84. p. 181. (p. 310. A. B.). Die von den Christen schriftgemäß behauptete jungfräuliche Geburt Christi war einer der Punkte, welche die Juden gegen die Messianität desselben geltend machten. Der Nachweis, daß diese Geburt bereits im A. T. geweissagt sei, bildet Justin's Antwort darauf.

110, 4.) in der göttlichen Apoſtrophe: im Glanze deiner Heiligen habe ich dich aus dem Mutterleibe vor dem Morgenſterne gezeugt, Jeſaias (53, 8.) in der Frage: wer will ſein Geſchlecht kund thun? Daniel (2, 34. 7, 13.) in der Wendung, es kam Einer in des Himmels Wolken wie eines Menſchen Sohn und in dem Zuge des Traumes von Nebukadnezar, da ſich ohne Hände ein Stein losriß [1]. Die Flucht des neugebornen meſſianiſchen Kindes nach Egypten läßt David (Pſ. 22, 10.) ahnen, wenn er betend ſpricht: „meine Hoffnung biſt du von meiner Mutter Bruſt“ [2]. Den Auftritt und die Predigt Johannis, des Vorgängers vom Meſſias, beſchreibt ausführlich Jeſaias (40, 1—17.) [3]; auch Maleachi (4, 5.) zeugt dunkel davon. Denn ob auch des Letztern Prophetie erſt bei der zweiten glanzvollen Wiederkunft Jeſu vollſtändig in Erfüllung gehn wird, ſofern Elias dieſer Wiederkunft den Weg bahnen wird, ſo umſchließt doch der Name Elias auch die Perſon des Täufers Johannes, denn dieſer Johannes empfing einen Theil deſſelben Gottesgeiſtes, welchen Elias rein und ungetheilt beſeſſen hatte, etwa wie Gott von dem Geiſte, von welchem Moſes erfüllt war, noch bei Lebzeiten dieſes Heerführers und Geſetzgebers einen Theil auf Joſua übertrug [4]. Die himm-

---

[1]) Apol. 1, 32. p. 63. sq. (p. 74. B. C.) — dial. c. Tr. c. 54. p. 149. sq. (p. 274. A.) — c. 63. p. 160. (p. 286. C. D.) — c. 68. p. 166. (p. 293. C.) — c. 76. p. 172. sq. (p. 301. A. B.). Ueber Pſalm 110, 4. bemerkt Juſtin: τὰ ὑπὸ Δαβὶδ εἰρημένα, ἐν ταῖς ἁρπρόσεσι τῶν ἁγίων σου ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε ..., οὐ σημαίνει ὑμῖν, ὅτι ἄνωθεν καὶ διὰ γαστρὸς ἀνθρωπείας ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων γεννᾶσθαι αὐτὸν ἔμελλε;

[2]) Dial. c. Tr. c. 102. p. 196. (p. 328. D.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 50. p. 146. sq. (p. 269. D. 270.).

[4]) Dial. c. Tr. c. 49. p. 145. sq. (p. 268. sq.). Die Juden waren der Anſicht, daß Elias vor der Geburt des Meſſias wieder erſcheinen werde, um dieſen für ſeine Würde zu weihn, und ſprachen, wie ſchon oben erwähnt, Jeſu den meſſianiſchen Charakter auch darum ab, weil Elias noch nicht erſchienen ſei. Vgl. Lightfoot horae hebr. et talmud. (Lips. 1675.) p. 384. sqq., Eiſenmenger entdecktes Judenthum (Königsb. 1711.) II. S. 696. und Gfrörer Geſchichte des Urchriſtenthums (Stuttg. 1838.) II, 2. S. 227. ff. Die im Texte gegebene

liſche Stimme bei der Taufe im Jordan: „das iſt mein Sohn!“ gibt David (Pſ. 2, 7.) zu vernehmen [1]; die Verſuchung in der Wüſte ſtellt Jakob (1 Moſ. 32, 24. ff.) in ſeinem nächtlichen Ringen dar [2]; auf Jeſu Wunderthaten weiſt Jeſaias (35, 5. f.) hin [3]. Bis in das Einzelſte verlieren ſich die Propheten, wo ſie die Mühſale und Leiden der irdiſchen Erſcheinung und Exiſtenz des Erlöſers ſchildern [4]. Indem ſie zwei Paruſieen des Meſſias unterſcheiden, welche beide auch ſymboliſch in den beiden Ziegenböcken des großen Verſöhnungstages (3 Moſ. 16, 5. ff.) verſinnlicht werden [5], beſchreiben ſie die erſte mit deutlichen Worten als eine ruhm- und glanzloſe, als eine leidens- und ſchmachvolle [6]. Beſonders augenfällig tritt der Schattenriß von dem Tode Jeſu hervor. Jakob (1 Moſ. 49, 11.) zeichnet dieſen Tod, wenn er verheißt, daß der künftige Fürſt Juda's ſein Kleid im Blute waſchen werde [7]; Moſes (2 Moſ. 12, 7. 12. f. 21. ff.) deutet auf ihn, wenn er den Iſraeliten befiehlt, ihre Thürpfoſten mit dem Blute des geſchlachteten Paſſalammes zu beſtreichen,

---

Beziehung und Auslegung der Prophetie Mal. 4, 5. iſt die Widerlegung, durch welche Juſtin jenem Anſtoße zu begegnen ſucht.

[1]) Apol. 1, 40. p. 67. sq. (p. 79. A. D.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 125. p. 218. (p. 354. C. D.).

[3]) Apol. 1, 48. p. 72. (p. 84. C.).

[4]) Die Armſeligkeit der äußern Lage, die Unbedeutendheit des politiſchen Einfluſſes, endlich der Kreuzestod Jeſu war das gewichtigſte Argument, durch welches, wie oben gezeigt, die Meſſianität des Erlöſers hauptſächlich von jüdiſcher Seite in Frage geſtellt wurde; daher die Sorgfalt, mit welcher Juſtin alle jene befremdlichen Erſcheinungen im Leben des Erlöſers auf Grund der Weiſſagungen als göttliche Vorausbeſtimmungen zu erweiſen ſich bemüht.

[5]) Dial. c. Tr. c. 40. p. 137. (p. 259. C.). Vgl. Barnab. epist. c. 7. T. I. p. 21. sqq. — Tertull. adv. Marc. 3, 7. T. I. p. 115. adv. Jud. c. 14. T. II. p. 264. sq.

[6]) Apol. 1, 50. p. 72. sq. (p. 85. C—E.) — 1, 52. p. 73. (p. 87. A. B.) — dial. c. Tr. c. 14. p. 115. (p. 232. D.) — c. 32. p. 129. (p. 249. C. D.) — c. 49. p. 145. (p. 268. B.) — c. 89. p. 187. (p. 317. A. B.) — c. 110. p. 203. (p. 336. D.).

[7]) Apol. 1, 32. p. 63. (p. 74. A.) — dial. c. Tr. c. 54. p. 149. (p. 273. D.).

und an dieſe Beſtreichung die Hoffnung der Lebenserhaltung knüpft [1]; Rahab (Joſ. 2, 15. ff.) bildet ihn ab, wenn ſie zu einem ſcharlachrothen Seile greift, um die iſraelitiſchen Kundſchafter an der Stadtmauer zu Jericho herabzulaſſen [2]; auch Jeſaias (57, 1. f.) gedenkt ſeiner, wenn er über den Untergang des Gerechten klagt [3]. Noch zahlreicher, außer und in dem A. T., ſind die Vorbilder und Vorankündigungen der beſondern Todesart Chriſti. Die ganze Natur, der Menſchenleib, das Leben in ſeinen gewöhnlichſten Verrichtungen iſt ein Prophet der Kreuzigung Jeſu. Niemand kann das Meer durchſchneiden, wenn nicht das Siegeszeichen, das Segel unverletzt im Schiffe bleibt; Niemand kann pflügen oder graben oder irgend ein Handwerk treiben, ohne daß er Werkzeuge gebraucht, welche die Bildung des Kreuzes haben; der Bau des menſchlichen Körpers unterſcheidet ſich von dem thieriſchen nur durch das Kreuzähnliche ſeiner Geſtalt, welches durch die aufrechte Haltung, durch die ausgeſtreckten Hände und durch die von der Stirn abwärts hervorragende Naſe gebildet wird; ſelbſt die Fahnen und Trophäen, welche die Römer bei ihren Aufzügen als Zeichen ihrer Macht und Herrſchaft zur Schau tragen, ja ſogar die Bildſäulen, welche den Kaiſern nach ihrem Tode errichtet werden, haben die Form des Kreuzes [4]. Von vielen

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 40. p. 136. sq. (p. 259. A.) — c. 111. p. 204. (p. 338. C. D.). Vgl. Iren. adv. haeres. 4, 23. p. 239. — Lactant. institutt. divin. 4, 26. — Cyrill. adv. Julian. l. 8. T. VI. p. 281. l. 10. p. 346.

[2]) Dial. c. Tr. c. 111. p. 205. (p. 338. D.). Vgl. Clem. epist. 1. ad Corinth. c. 12. T. I. p. 153. und die daſelbſt von Cotelier angeführten Stellen der übrigen Väter.

[3]) Apol. 1, 48. p. 72. (p. 84. D.).

[4]) Apol. 1, 55. p. 76. sq. (p. 90. B—E.) — Minuc. Fel. Octav. c. 29. p. 112. sq. — Tertull. apol. c. 16. T. V. p. 35. ad nation. 1, 12. p. 120. sq. — Prudent. peristeph. 10, 621. sqq.:

Crux illa Christi, quam novellam dicitis,
Nascente mundo factus ut primum est homo,
Expressa signis, expedita est litteris.
Adventus ejus mille per miracula
Praenuntiatus ore vatum consono.

andern Symbolen des Kreuzes weiß das A. T. Als ein Sinnbild des Kreuzes wurde der Baum des Lebens im Paradieſe gepflanzt [1]; die rettende Kraft des Kreuzes ſpiegelte die Arche ab, in welcher Noah mit den Seinen erhalten wurde [2]. Unter einem Baume erſchien Gott dem Abraham, bei der Eiche Mamre (1 Moſ. 18, 4. 8.). Jakob ſah im Traume eine Leiter und Gott (der Sohn) lehnte ſich auf ſie (1 Moſ. 28, 12. f.). Derſelbe Jakob warf Stäbe in die Tränkrinnen der Heerden ſeines Mutterbruders, um die Thiere fruchtbar zu machen, und bewirkte dadurch, daß die Jungen ihm zufielen (1 Moſ. 30, 37. ff.). Bei ſeiner Rückkehr von Laban rühmte er, nur mit ſeinem Stabe über den Jordan gegangen zu ſein. Ein Stab war es, durch welchen Thamar bewies, daß ſie von Juda ſchwanger ſei (1 Moſ. 38, 25.). Mit einem Stabe wurde Moſes zur Befreiung des Volkes ausgeſandt (2 Moſ. 4, 17.); dieſen Stab in der Hand, durchſchnitt er an der Spitze des Volkes das Meer (2 Moſ. 14, 16.); durch die Kraft deſſelben ſah er Waſſer aus dem Felſen hervorſprudeln (2 Moſ. 17, 5. ff. 4 Moſ. 20, 8. ff.); durch ein hineingeworfenes Stück Holz machte er das bittere Waſſer zu Mara ſüß (2 Moſ. 15, 25.). Siebzig Weiden traf das Volk auf ſeinem Lagerplatze bei Elim (2 Moſ. 15, 27. 4 Moſ. 33, 9.). Durch den Trieb ſeiner Ruthe wurde Aaron Oberprieſter (4 Moſ. 17, 8.). Mit einem grünenden und fruchttragenden Baume vergleicht David den Gerechten (Pſ. 1, 3.); durch einen Stab und Stecken bekennt derſelbe Prophet von Gott getröſtet worden zu ſein (Pſ. 23, 4.). Vermittelſt eines Holzes brachte Eliſa das eiſerne Beil wieder zum Vorſchein, welches Einer der Prophetenſöhne im Jordan beim Fällen des Holzes zum Baue einer Prophetenſchule verloren hatte (2 Kön. 6, 6.). Einen Zweig aus der Wurzel Jeſſe nennt Jeſaias (11, 1.) den verheißenen Chriſt [3].

---

[1] Dial. c. Tr. c. 86. p. 183. (p. 312. D.).

[2] Dial. c. Tr. c. 138. p. 229. (p. 367. D.).

[3] Dial. c. Tr. c. 86. p. 183. sq. (p. 313.). Vgl. Iren. adv. haeres. 5, 17. p. 314. — Tertull. adv. Jud. c. 13. T. II. p. 257. sq. — Prudent. cathem. 5, 93. sqq.

Wenn ferner Moſes im Segen über Iſrael's Stämme von Joſeph ſagt (5 Moſ. 33, 17.): „Einhornshörner ſind ſeine Hörner, mit ihnen wird er Völker bis von den Enden der Erde her ſtoßen“ [1]; wenn der Verlaſſene und Geängſtigte in Pſ. 22, 22. fleht: „wider die Hörner des Einhorns erhöre mich“ [2]; wenn Moſes während der Schlacht mit den Amalekitern, unterſtützt von Or und Aaron, den ganzen Tag ſeine Arme nach beiden Seiten ausgeſtreckt hält und dadurch zur Niederlage der Feinde weſentlich mitwirkt [3]; wenn derſelbe Moſes auf Gottes Befehl eine eherne Schlange anfertigt und auf ein Zeichen ſtellt, zur Errettung der Iſraeliten, welche von den giftigen Schlangen gebiſſen waren (4 Moſ. 21, 6. ff.) [4]: ſo ſind auch dieß

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 91. p. 188. (p. 318. C. D.). Vgl. Tertull. adv. Mr. 3, 18. T. I. p. 137. adv. Jud. c. 10. T. II. p. 246.

[2]) Dial. c. Tr. c. 105. p. 200. (p. 332. D.). Die Möglichkeit, in den Hörnern des Einhorns einen Typus des Kreuzes zu ſehn, lag darin, daß ſich Juſtin das Kreuz wie ein Kompoſitum aus Einhornshörnern vorſtellte. Das Kreuz, ſagt er, beſteht aus einem geraden Stücke Holz; wird dieſem ein zweites Holz in die Quere angefügt, ſo erſcheint der oberſte Theil des erſtern geraden Holzes wie ein Horn, und die beiden hervorragenden Stücke des Querholzes bekommen gleichfalls das Anſehn von Hörnern; ein viertes Horn bildet endlich der Pflock, welcher in der Mitte des geraden Holzes befeſtigt iſt und auf welchem die Gekreuzigten ſitzen. Vgl. Bynäus de morte Jesu Christi (Amstel. 1698.) III. p. 234. sq.

[3]) Dial. c. Tr. c. 90. p. 187. sq. (p. 317. D. 318. A) — c. 111. p. 204. (p. 338. A. B.). Vgl. Barnab. epist. c. 12. T. I. p. 39. — Tertull. adv. Mr. 3, 18. T. I. p. 138. adv. Jud. c. 10. T. II. p. 247. — Cyprian. exhort. martyr. c. 8. T. II. p. 198. — Prudent. cathem. 12, 169. sqq. Juſtin hält ſich überzeugt, daß die ausgeſpannten Hände des Moſes eben dadurch, daß ſie die Form des Kreuzes bildeten, dazu beigetragen haben, den Iſraeliten den Sieg über die Amalekiter zuzuwenden. Er verwahrt ſich ausdrücklich gegen die Vorausſetzung, als ob etwa das Gebet des Moſes dieſen Erfolg herbeigeführt habe. Wohl, geſteht er, vermag das Gebet, welches unter Thränen und Geſchrei, mit gebeugten Knieen und zur Erde geworfenem Angeſichte geſchieht, Gott zu erweichen. Aber Moſes betete während der Schlacht nicht ſo, noch auch irgend Einer außer ihm.

[4]) Apol. 1, 60. p. 79. (p. 93. A.) — dial. c. Tr. c. 91. p. 189. (p. 319. A. B.) — c. 94. p. 191. (p. 321. D. 322. A.) — c. 112. p. 205. (p. 339. A.) — c. 131. p. 224. (p. 361. A.).

prophetiſche Ankündigungen des Kreuzestodes Jeſu. Sowohl die Einhornshörner, als die ausgeſtreckten Hände des Moſes, als das Zeichen, auf welchem die eherne Schlange errichtet wurde, bilden das Kreuz vor. Ja bei Jeſaias (65, 2.) kündigt der Meſſias ſelbſt unumwunden an, daß ſeine Hände den ganzen Tag am Kreuze ausgeſpannt ſein würden, und bei David (Pſ. 22, 17.) redet er mit klaren Worten von dem Durchgraben ſeiner Hände und Füße [1]. Wie den Kreuzestod Jeſu im Allgemeinen, ſo haben die Propheten auch die einzelnen individuellen Umſtände geweiſſagt, unter welchen derſelbe erfolgte. Von dem letzten Einzuge in Jeruſalem, von der Eſelin und dem Eſelsfüllen, deren ſich Chriſtus dabei bediente, zeugen Jakob (1 Moſ. 49, 11.) und Zacharias (9, 9.) [2]. Des Hymnus, welchen Jeſus am Schluſſe ſeines letz-

[1]) APol. 1, 35. p. 65. (p. 76. A. B.) — dial. c. Tr. c. 97. p. 193. (p. 324. B. C.) — c. 104. p. 199. (p. 332. A.). Der Jude Tryphon hatte ſich zum Zeugniſſe, daß der Kreuzestod Jeſu eine entſcheidende Inſtanz gegen deſſen Meſſianität ſei, beſonders nachdrücklich auf 5 Moſ. 21, 23. bezogen. Juſtin begnügt ſich darum nicht, dieſen Kreuzestod durch Anziehung anderer prophetiſcher Stellen des A. T. als im Einklange mit der meſſianiſchen Aufgabe und Würde darzuſtellen, ſondern geht auch im Beſondern auf den vorgehaltenen moſaiſchen Fluch ein, um zu zeigen, wie unberechtigt die Folgerung ſei, welche Tryphon aus ihm gezogen hatte. Zuerſt, belehrt er ſeinen Gegner, darf die moſaiſche Stelle nicht mit ängſtlicher Buchſtäblichkeit aufgefaßt werden. Ungeachtet in derſelben Alle, welche am Holze hangen, verflucht genannt werden, wird doch der gekreuzigte Chriſtus für ſeine Perſon ſo wenig in dieſen Fluch eingeſchloſſen, als Gott ein Vorwurf trifft, weil er, nachdem er durch Moſes die Anfertigung jedweden Bildes unterſagt hatte, nichtsdeſtoweniger ſelber die Aufrichtung der ehernen Schlange in der Wüſte verordnete. Sodann, fährt er fort, iſt auch leicht erſichtlich, wie die altteſtamentliche Prophetie den gekreuzigten Chriſtus verflucht nennen könne, ohne daß er darum ſelbſt als ein von Gott Verfluchter anzuſehn ſei. Es iſt dieſes geſchehn, ſofern prophetiſch angezeigt werden ſollte, daß Chriſtus in ſeinem Tode den Fluch, welchem Juden und Heiden wegen ihrer Sünde unterlagen, auf ſich nehmen und mit den Seinen von Juden und Heiden in Wort und That verflucht werden würde: dial. c. Tr. c. 94. sqq. p. 191. sq. (p. 321. D. — 323. C.).

[2]) Apol. 1, 32. p. 63. (p. 73. E. 74. A.) — 1, 35. p. 65. (p. 76. C. D.) — dial. c. Tr. c. 53. p. 149. (p. 272. D. 273. A.).

ten Mahles mit den Jüngern ſang (Matth. 26, 30. u. Pſ. 22, 23.)[1], der Angſt, von welcher er im Garten Gethſemane durchzittert wurde, da er betete: „mein Vater, iſt's möglich, ſo gehe dieſer Kelch von mir" (Matth. 26, 39. u. Pſ. 22, 3.), da ſein Herz und ſeine Gebeine bebten und der Schweiß wie Blutstropfen von ſeinem Angeſichte rann (Luk. 22, 44. u. Pſ. 22, 15.)[2], der Gewaltthätigen, welche ihn am Oelberge gefangen nahmen (Pſ. 22, 13.) und der Schutzloſigkeit, in welcher er bei dieſer Gefangennehmung blieb (Pſ. 22, 12.)[3], gedenkt David. Daß ihn namentlich auch ſeine Jünger verlaſſen und daß dieſe bei ſeiner Kreuzigung ſich zerſtreuen würden, zeigt Zacharias (13, 7.) an[4]. Die Verſammlungen des hohen Rathes (Pſ. 22, 17.)[5], das Schweigen des Verklagten vor Pilatus (Pſ. 22, 16.)[6], die Verbindung der Juden und des Herodes mit den römiſchen Soldaten und Pilatus wider Jeſum (Pſ. 2, 1. ff.)[7], deſſen Ueberweiſung an Herodes Antipas (Luk. 23, 7. ff. u. Pſ. 22, 14.)[8], die Verloſung ſeines Gewandes (Pſ. 22, 19.)[9], den Hohn, welchen die Juden in Wort und Geberden über ihn ergoſſen, während er am Kreuze hing (Matth. 27, 39. ff. u. Pſ. 22, 8. f.)[10], den Schmerzensruf, in welchen er am Kreuze ausbrach: „mein Gott, mein

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 106. p. 200. sq. (p. 333. C. D.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 99. p. 194. (p. 326. A.) — c. 103. p. 199. (p. 331. C. D.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 103. p. 198. (p. 330. A—C.).

[4]) Dial. c. Tr. c. 53. p. 149. (p. 273. B—D.).

[5]) Dial. c. Tr. c. 104. p. 199. (p. 332. B.).

[6]) Dial. c. Tr. c. 102. p. 197. (p. 329. B. C.) c. 103. p. 199. (p. 332. A.). Das Schweigen Jeſu vor Pilatus glaubt Juſtin auch Jeſ. 50, 4. angedeutet.

[7]) Apol. 1, 40. p. 67. (p. 78. E. 79. C.).

[8]) Dial. c. Tr. c. 103. p. 198. (p. 330. C. 331. A.). Die Abſendung Jeſu zu Herodes weiſſagt auch Hoſeas (10, 6.). Vgl. Tertull. adv. Mr. 4, 42. T. I. p. 307. sq.

[9]) Apol. 1, 35. p. 65. (p. 76. C.) — dial. c. Tr. c. 97. p. 193. (p. 324. C.) — c. 104. p. 199. (p. 332. B.).

[10]) Apol. 1, 38. p. 66. (p. 77. E.) — dial. c. Tr. c. 101. p. 196. (p. 328. B.).

Gott, warum haſt du mich verlaſſen?“ (Pſ. 22, 2.)[1], das Schlußwort, mit welchem er ſtarb: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geiſt“ (Pſ. 22, 21. f.)[2]: das Alles hat David im Geiſte geſchaut und malt es in prophetiſcher Rede. Ja ſogar daß Chriſtus bis zum Abende am Kreuze hangen würde, iſt den Propheten bekannt und Moſes bildet es vor, wenn er in der Schlacht wider die Amalekiter ſeine Arme bis zum Abende in der Geſtalt des Kreuzes ausgebreitet hält (2 Moſ. 17, 12.)[3]. Zwar nicht mit derſelben Ausführlichkeit und Vielſeitigkeit, aber darum mit nicht weniger Wahrheit und Beſtimmtheit, wie die Erniedrigung, haben die Propheten des A. T. die Erhöhung und Verherrlichung, welche Chriſtus nach dem Schluſſe ſeiner Leiden erfuhr, erkannt und beſchrieben. Allgemeine Andeutungen der Auferſtehung geben David (Pſ. 3, 5. f. 22, 23. f.) und Jeſaias (53, 9. 57, 2.)[4]. Daß dieſe Auferſtehung am achten Tage der Woche eintreten werde, liegt in der Achtzahl der Perſonen, welche in die noachiſche Arche gingen, angedeutet[5], und daß, vom Tage der Kreuzigung an gerechnet, der Auferſtehungstag der dritte ſein ſolle, ſagt das dreitägige Weilen des Propheten Jona im Bauche des Fiſches[6]. Ein Gemälde der Himmelfahrt Jeſu entwirft David (Pſ. 24, 7. u. 110, 1. f.)[7]. Die Verwüſtung des jüdiſchen Landes, welche die göttliche Strafgerechtigkeit wenige Jahrzehnte nach dieſer Himmelfahrt eintreten ließ, und die Ausſchließung der Juden von dem vaterländiſchen Boden, welche der Kaiſer Hadrian nach der Unterdrückung des Aufſtandes unter Bar-Kochba verhängte, droht ſchon Jeſaias (64, 10. ff. u. 1, 7.)[8]. In mannigfaltigen lieblichen Bil-

---

[1] Dial. c. Tr. c. 99. p. 194. (p. 325. D. 326. A.).
[2] Dial. c. Tr. c. 105. p. 200. (p. 333. A. B.).
[3] Dial. c. Tr. c. 97. p. 193. (p. 324. A.).
[4] Dial. c. Tr. c. 97. p. 193. (p. 324. B.) — c. 106. p. 200. sq. (p. 333. C. D.).
[5] Dial. c. Tr. c. 138. p. 229. (p. 367. C.).
[6] Dial. c. Tr. c. 107. p. 201. (p. 334. B. C.).
[7] Apol. 1, 45. p. 70. (p. 82. D. E.) — 1, 51. p. 73. (p. 86. D. E.) — dial. c. Tr. c. 36. p. 134. (p. 254. D. E. 255.).
[8] Apol. 1, 47. p. 71. (p. 84. A. B.). S. über das Geſetz,

dern, mit beflügelten, feurigen Zungen zeugen die Propheten von der Hinkehr der Heiden zu Jesu[1]. Wenn Jakob (1 Mos. 49, 10.) die Erwartung ausspricht, daß der Fürst aus Juda die Hoffnung der Heiden sein werde; wenn David (Ps. 2, 8.) die Heiden ein Erbtheil Christi nennt; wenn der Messias selbst bei Jesaias (65, 1. ff.) theils frohlockend theils klagend ruft: „ich habe mich denen offenbart, welche nicht nach mir fragten, ich bin gefunden worden von denen, welche mich nicht suchten, ich habe zu den Heiden, welche meinen Namen nicht anriefen, gesagt: siehe, hier bin ich! ich habe meine Hände ausgebreitet über ein ungehorsames und widerspenstiges Volk"; wenn Gott durch denselben Propheten Jesaias (54, 1.) verheißt: „weit mehr Kinder hat die verlassene, als die, welche den Mann besitzt;" wenn der prophetische Geist durch David (Ps. 19, 4. f.) von den Herolden der christlichen Lehre sagt: „über die ganze Erde ergeht ihr Schall und bis zu den Enden des Erdkreises ihre Worte," wenn Maleachi (1, 11.) in der Person Gottes rühmt: „vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange wird mein Name unter den Heiden verherrlicht:" — wer erkennt nicht in dem Allen einen treuen prophetischen Spiegel der Geschichte der Kirche, wer gewahrt nicht darin ein treues lebensvolles Gemälde des Erfolgs, welchen das Evangelium seit seiner ersten Verkündigung unter den Völkern gehabt hat? Die

---

welches den Juden den Eintritt in ihr vaterländisches Gebiet untersagte, die Anmerkung von Prudentius Maranus zu dial. c. Tr. c. 16. p. 116.

[1]) Clem. recognit. 5, 11. T. I. p. 543.: quod Judaeorum propheta praedixit, eum a gentibus exspectandum, supra modum in eo fidem veri confirmat. Si enim dixisset a Judaeis exspectandum, non aliquid eximium prophetasse videretur, quod a contribuli populo et a propria gente speraretur is, cujus adventus ad salutem mundi fuerat repromissus; videretur enim magis consequentiae ratio esse, ut hoc fieret, quam magnificentia prophetalis. Nunc autem cum prophetae dicunt, omnem illam spem, quae de salute mundi repromittitur, et novitatem regni, quae instituenda per Christum est, atque omnia, quae de eo indicantur, ad gentes esse transferenda: jam non secundum consequentiam rerum, sed incredibili quodam vaticinationis eventu magnificentia prophetica confirmatur.

Juden, welche im Beſitze der Weiſſagungen waren und unabläſſig auf einen Meſſias harrten, erkannten dieſen nicht, als er kam, ſondern tödteten ihn; die Heiden gegentheils, welche niemals etwas von einem Chriſtus vernommen hatten, entſagten voller Freuden und Glauben ihren Götzen und weihten ſich durch Jeſum dem ungezeugten Gotte, nachdem die Apoſtel von Jeruſalem zu ihnen gekommen, die Weiſſagungen überbracht und das Evangelium verkündigt hatten [1]). Schon zählt die Kirche weit mehrere Glieder aus den Heiden, als aus den Juden und Samaritern [2]). Ja unter allen Geſchlechtern der Menſchen harrt man auf den in Judäa Gekreuzigten [3]); es gibt auch nicht Einen Menſchenſtamm, weder unter den Barbaren noch unter den Hellenen, oder wie die Völker heißen mögen, Wagenbewohner oder obdachloſe Nomaden oder viehtreibende Zeltinhaber, wo nicht dem Vater und Schöpfer des Alls im Namen des gekreuzigten Jeſus Opfer des Gebetes und der Dankſagung dargebracht würden [4]). Wie draſtiſch, malt Micha (4, 1. ff.) die

---

[1]) Apol. 1, 49. p. 72. (p. 84. E. 85. A.).

[2]) Apol. 1, 53. p. 74. (p. 88. C.).

[3]) Apol. 1, 32. p. 63. (p. 73. D.) — dial. c. Tr. c. 122. p. 215. (p. 351. B. C.).

[4]) Apol. 1, 40. p. 67. (p. 78. C. D.). — dial. c. Tr. c. 117. p. 210. sq. (p. 344. D. 345. C.): *οὐδὲ ἓν ὅλως ἐστὶ τὸ γένος ἀνθρώπων, εἴτε βαρβάρων εἴτε Ἑλλήνων εἴτε ἁπλῶς ᾠτινιοῦν ὀνόματι προσαγορευομένων, ἢ ἀμαξοβίων ἢ ἀοίκων καλουμένων ἢ ἐν σκηναῖς κτηνοτρόφων οἰκούντων, ἐν οἷς μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι τῷ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γίνονται.* Die Hyperbel, daß das Chriſtenthum bereits auf dem geſammten Erdkreiſe Verbreitung und Aufnahme gefunden habe, iſt eine ſtehende patriſtiſche Paradoxie. Sie kehrt bei den Kirchenvätern aller Zeiten, aller Jahrhunderte wieder: Herm. past. 3, 9, 17. T. I. p. 118. — Iren. adv. haeres. 3, 11. p. 190.: *κατέσπαρται ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς.* — 1, 2. p. 48. — Tertull. adv. Mr. 3, 20. T. I. p. 141.: Christus . . . totum jam orbem evangelii sui fide cepit. — adv. Jud. c. 7. T. II. p. 227. sq. — Clem. strom. 6, 18, 167. T. III. p. 203.: *ὁ τοῦ διδασκάλου τοῦ ἡμετέρου λόγος οὐκ ἔμεινεν ἐν Ἰουδαίᾳ μόνῃ, καθάπερ ἐν τῇ Ἑλλάδι ἡ φιλοσοφία, ἐχύθη δὲ ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην πείθων Ἑλλήνων τε ὁμοῦ καὶ βαρβάρων κατὰ ἔθνος καὶ κώμην καὶ πόλιν πᾶσαν, οἴκους ὅλους καὶ ἰδίᾳ ἕκαστον τῶν ἐπακηκοότων καὶ αὐτῶν γε τῶν φιλοσόφων οὐκ*

freudige Haſt, mit welcher die Heiden zu dem Berge des Herrn eilen, das neue Geſetz aufnehmen, welches von Zion und Jeruſalem ausgegangen iſt, und von dem heiligen Lande Beſitz ergreifen [1]). Zum Theile ſymboliſch iſt die Hinkehr der Heiden zu Jeſu und ihr Eintritt in die chriſtliche Gemeinſchaft in der Geſchichte der Noachiten und insbeſondere Jakob's dargeſtellt. Wenn Noah in Folge der Verſündigung ſeines Sohnes Ham prophetiſch verordnet, daß die Nachkommen Sem's die Wohnungen und Beſitzungen Kanaan's einnehmen und die Nachkommen Japheth's wieder an die Stelle der Semiten treten und ihnen entziehn ſollten, was dieſe ſelbſt zuvor den Kanaanitern genommen hätten; ſo iſt dieſe prophetiſche Beſtimmung erſt durch die Bekehrung der Heiden zur vollen Erfüllung gelangt. Die Juden, die Nachkommen Sem's, ſind nach göttlichem Willen in das Land der Kanaaniter eingebrochen und haben es in Beſitz genommen; nachdem aber Chriſtus gekommen iſt und die Menſchen zur Sinnesänderung, zur Freundſchaft und Einigung, und zur Empfangnahme des Segens berufen hat, empfangen ſeine Heiligen, die Heiden, dieſes Land; die Menſchen aller Orten, freie wie unfreie, wiſſen, daß ſie, wenn ſie die von Jeſu und den Propheten verkündigte Wahrheit erkannt haben und an den Heiland glauben, auch künftig mit ihm in jenem Lande leben und die ewigen, unvergänglichen Güter erben werden [2]). Jakob endlich heirathete aus keinem andern Grunde zu ſeinen beiden freien Frauen noch die zwei Sklavinnen derſelben und zeugte mit ihnen Kinder, als um weiſſagend anzudeuten, daß Chriſtus auch die Kanaaniter unter dem Geſchlechte Japheth's alle gleich den freien annehmen und in den Rang miterbender Kinder verſetzen werde [3]).

ὀλίγους ἤδη ἐπὶ τὴν ἀληθειαν μεθιστάς. — Origen. c. Cels. 1, 27. T. I. p. 346. 2, 13. p. 400. — Arnob. adv. gent. 2, 5. T. I. p. 49. 2, 12. p. 56. — Lactant. de mort. persecut. c. 3. — Euseb. praep. evang. 1, 3. p. 8. 4, 15. p. 154. Vgl. Bynäus de morte Jesu Christi (Amstel. 1691.) I. p. 322. sqq. und Cave antiquitates patrum et eccles. p. 15. sqq.

[1]) Dial. c. Tr. c. 109. sq. p. 202. sq. (p. 336. A—C.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 139. p. 230. (p. 368. B. — 369. A.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 140. p. 230. (p. 369. B.). Wurm die

Dieſe impoſante Reihe erfüllter Weiſſagungen, dieſe überraſchende Verkörperung des prophetiſchen Schattenriſſes zur geſchichtlichen Wahrheit innerhalb des Chriſtenthums bildet, wie geſagt, für Juſtin die eigentliche Grundfeſte des letztern, das unverletzliche Siegel des göttlichen Urſprunges und der göttlichen Weihe der Kirche. Die bereits erfolgte Erfüllung ſo zahlreicher Thatſachen bietet ihm zu gleicher Zeit eine Gewährleiſtung für die göttliche Dignität und Wahrheit derjenigen Theile der altteſtamentlichen Prophetie, denen zur Zeit das geſchichtliche Gegenbild noch abgeht, weil ihr Inhalt die Grenze der Zeit überhaupt berührt. Dahin gehört die künftige Herrſchaft Jeſu über alle ſeine Feinde (Pſ. 2, 8. ff. 96, 10. ff.) [1], die Wiederkehr deſſelben im Glanze der Herrlichkeit (Dan. 7, 13.) [2], die Auferweckung der Todten (Ezech. 37, 7. f.), das Jammern und Heulen der Juden, wann der Gekreuzigte im Glanze ſeiner Majeſtät ihnen wieder erſcheint (Jeſ. 63, 17. 64, 11. Zachar. 12, 10. ff.) [3]. In Anſehung dieſer und ähnlicher Vaticinien macht Juſtin den Anſpruch [4]: „nachdem wir gezeigt ha-

---

Apologie des Chriſtenthums von Juſtin u. ſ. w. in Klaiber's Studien der evangel. Geiſtlichkeit Wirtemberg's I, 2. S. 32. f.: „es wäre gezwungen, wenn man die Worte καὶ τοὺς ἐν γένει Ἰάφεθ ὄντας ἀπὸ τοῦ Χαναὰν πάντας ſo überſetzen wollte: auch diejenigen Nachkommen Japheth's, die das Schickſal Kanaan's theilen, d. h. Sklaven ſind. Juſtin betrachtet alle Sklaven unter den verſchiedenen Völkern als Nachkommen Kanaan's, weil Noah über ſeinen Enkel den Fluch der Sklaverei ausgeſprochen hat. Dieſen unter den Abkömmlingen Sem's und Japheth's zerſtreuten Kanaanitern hat Jeſus die Freiheit erworben. Juſtin bemerkt abſichtlich, daß Jeſus auch alle unter dem Geſchlechte Japheth's lebenden Kanaaniter in Freiheit geſetzt habe; denn er will zeigen, daß auch die Heiden alle ohne Unterſchied unter das neue Volk Gottes aufgenommen ſeien. Eben darum legt er, wenn er die Familie Jakob's als Vorbild dieſer Vereinigung der Kinder Noah's darſtellt, ein beſonderes Gewicht auf den Umſtand, daß den Kindern der Lea und Rahel die Söhne ihrer beiden Sklavinnen gleich geachtet wurden."

[1] Apol. 1, 40. sq. p. 67. sq. (p. 79. A. D. E. 80. A.).

[2] Apol. 1, 51. p. 73. (p. 86. E.).

[3] Apol. 1, 52. p. 74. (p. 87. B—D.).

[4] Apol. 1, 52. p. 73. (p. 87. A.) — Theophil. ad Autol. 2, 9. p. 355. (p. 88. A.) — Tertull. apolog. c. 20. T. V. p. 41.:

ben, daß Alles, was bereits in Erfüllung gegangen iſt, vor ſeinem wirklichen Geſchehn durch die Propheten vorausverkündigt wurde, ſo iſt es nothwendig, auch an den unbedingten Eintritt alles deſſen zu glauben, was gleicher Maßen geweiſſagt worden iſt, aber erſt noch geſchehn ſoll. Denn ſo wie das bereits Geſchehene auf vorher gegangene Ankündigung und trotz der Unbegreiflichkeit in Erfüllung gegangen iſt, ſo wird auch das, was noch übrig iſt, trotz dem daß man es unbegreiflich und unglaublich findet, in Erfüllung gehn."

Als Ueberſchätzung haben wir oben die Art und Weiſe bezeichnet, mit welcher Juſtin und nach ihm die ganze alte Kirche den Beweis aus den Weiſſagungen behandelte, und wir müſſen hier jenen Tadel wiederholen, ohne damit in Abrede zu ſtellen, daß die gerügte Ueberſpannung in dem erſten überraſchenden Eindrucke, welchen das enge Verwandtſchaftsverhältniß zwiſchen dem A. und N. T., der augenfällige unläugbare Zuſammenhang zwiſchen der meſſianiſchen Idee und dem hiſtoriſchen Chriſtus auf einen heidniſchen Neophyten machen mußte, in der ſtrengen Inſpirationstheorie, welcher Juſtin huldigte, und in der allegoriſchen Schriftauslegung, welche ſich an dieſe Theorie anlehnte, eine ſehr natürliche Baſis gehabt habe. Tadelnswerth bleibt in jedem Falle das regelloſe Spiel, welches Juſtin mit der Prophetie trieb, die Willkür, mit welcher er in den allgemeinſten Sätzen und beziehungsloſeſten Geſchichtserzählungen des A. T. konkrete Hindeutungen auf Ereigniſſe der neuteſtamentlichen Zeit ſuchte. Celſus hatte nicht Unrecht, wenn er mit Rückſicht auf eine ſolche Willkür behauptete [1]: „Niemand kann auf Grund ſo dunkler Bilder, ſo thörichter Auslegungen und ſo ſchlechter Kennzeichen darthun, daß Einer Gott und Gottes Sohn ſei." Wer mochte ſich z. B. von der göttlichen Vorausſicht und Vorausverkündigung des Kreuzestodes Jeſu überzeugt halten, darum daß Juſtin in der geſammten Natur und in jedem

hinc apud nos futurorum quoque fides tuta est, jam scilicet probatorum, quia cum illis, quae quotidie probantur, praedicebantur. — Clem. homil. 2, 10. T. I. p. 624.

[1] Origen. c. Cels. 2, 30. T. I. p. 412.

Holze, deſſen im A. T. Erwähnung geſchieht, Symbole des Kreuzes zu erkennen glaubte? Auch muß die Unbefangenheit ſeltſam erſcheinen, mit welcher der Apologet den Beweis, welchem er vor allen andern den Vorrang ertheilte, theilweiſe ſo rein aſſertoriſch behandelte, daß er z. B. auf die entgegenſtehenden Bedenken der heidniſchen Gegner [1], welche er in Anſehung der Wunder zu beachten nicht unterließ und welche ihm keineswegs unbekannt ſein konnten, nicht die mindeſte, auch nicht einmal ſtillſchweigende Rückſicht nahm. Ohne Zweifel wurde durch dieſe Verſäumniß, wie durch jene Ueberfülle die überzeugende Kraft, welche dem Weiſſagungsbeweiſe an ſich inwohnt, um Vieles geſchwächt, und was dem Chriſtenthume eine Staffel des Triumphes ſein ſollte, gab vielmehr dem Triumphe der Gegner Nahrung und Schein. Nur wo ſich ein Publikum fand, welches den guten Grund von dem leichten Ueberbaue gehörig zu unterſcheiden verſtand, konnte es ohne Schaden abgehn. Ohne Widerrede glücklicher führte Juſtin die Sache des Chriſtenthums, wo er deſſen göttliche Herrlichkeit an ſeiner unvergleichlichen Erhabenheit über alle menſchliche Schulweisheit, an ſeinem erſtaunenswerthen Einfluſſe auf die Sittlichkeit ſeiner Bekenner zu zeigen unternahm. Hier galt es nicht ein ſcharfes Denken, welchem Juſtin wenig gewachſen war, hier handelte es ſich nur um das Zeugniß des eigenen unmittelbaren Bewußtſeins, um eine richtige, nicht am Aeußerlichen hangen bleibende Perception geſchichtlicher, in das Auge fallender Thatſachen. Hier iſt die Rede Juſtin's in die volle Gluth des Geiſtes getaucht, und es bleibt nur zu bedauern, daß die Blitze nicht reichlicher ſprühen. Hätte der Märtyrer dieſe Seite der Apologetik zu dem hauptſächlichſten Angelpunkte ſeiner Beweisführung gemacht, ſein Name würde noch ruhmvoller, als es außerdem der Fall iſt, am Eingange zur Geſchichte jener Wiſſenſchaft ſtehn.

1) Vgl. nur, was Celſus bei Orig. c. Cels. 2, 28. T. I. p. 411. u. 7, 8. sqq. p. 699. sqq. erinnert.

Vierter Abſchnitt.

Die einzelnen Dogmen.

Vorbereitendes Kapitel.

Der dogmatiſche Standpunkt Juſtin's.

Der religiöſe Wahrheitsgehalt iſt in den bibliſchen Büchern gegeben, die Aufnahme dieſes Inhaltes in das individuelle Bewußtſein geſchieht in mancherlei Formen. So ſehr dieſe Formen wechſeln können, weil ſie menſchliche ſind, ſo wenig darf der Inhalt ſelbſt in dieſen Wechſel hineingezogen werden, wenn er nicht aufhören ſoll, ein chriſtlicher zu ſein. Alle wiſſenſchaftliche Thätigkeit innerhalb der chriſtlichen Dogmatik kann und ſoll keine höhere Aufgabe haben, als zu dem chriſtlichen Lehrinhalte, wie er in den bibliſchen Büchern gegeben und durch eine beſonnene Auslegung ermittelt iſt, die möglichſt adäquate Form zu finden. Der Charakter dieſer Form beſtimmt den dogmatiſchen Standpunkt des Theologen. Je nachdem der Dogmatiker dem chriſtlichen Geiſte einen mehr oder weniger vollkommenen Leib anerſchafft, iſt er mehr oder weniger orthodox. Die volle Orthodoxie iſt die volle Löſung der Aufgabe. Es wirken in der Regel mehrere Urſachen zuſammen, um den individuellen Verſuchen dieſer Löſung ein beſtimmtes Gepräge zu geben. Am einflußreichſten iſt durchgehends die Macht der Individualität und der Geiſt der Zeit, welcher das Individuum zugehört. Auch Juſtin's dogmatiſcher Standpunkt iſt aus dieſen beiden Faktoren hervorgegangen. Dabei iſt ſeine Orthodoxie nur noch eine ſehr ſchwache Annäherung an das Ideal; ſeine Dogmatik hält ſich nicht einmal von Alteration des chriſtlichen Lehrgehaltes völlig frei. Zwar glaubt der Apologet auf durchaus bibliſchem Grunde zu ſtehn, aber ſichtbar genug fluthet die trübende Woge der Zeit über dieſen Boden hin; zwar drängt er ſeine Individualität ſo viel möglich zurück, aber auch er unterliegt dem oft beklagten, aber ſelten vermiedenen Schickſale, daß ſich ihm unter den Hän-

m Göttliches und Menſchliches vermiſcht. Am ſichtlichſten iſt
i ihm der Einfluß der Zeit. Seine Dogmatik iſt nach meh-
ren Beziehungen ein getreues Spiegelbild der herrſchenden oder
ſkeimenden Vorſtellungen ſeines Jahrhunderts. Es iſt dieſes
cht ſo zu verſtehn, als ob ſich Juſtin einer beſondern Zeitphi-
ſophie ſklaviſch angeſchloſſen oder irgend einer Parthei dienſt-
r gemacht hätte, welche außer dem Centrum des bibliſchen
hriſtenthums ſtand. Juſtin huldigt keiner Philoſophie außer
m Evangelium; er eignet keiner Parthei, welche nicht Chri-
um zum Haupte und die apoſtoliſche Lehre zum Symbolum
tte. Aber im Einzelnen und ohne feſten Anſchluß an ein be-
mmtes Syſtem iſt ſeine Darſtellung der chriſtlichen Lehre aller-
ngs mit Beſtandtheilen verſetzt, welche mehr oder weniger
odukte der Zeit, Elemente einer luxurirenden Spekulation
d zum Theile gar üble Anhänge zu dem bibliſchen Lehrkörper
d. Die entgegenlaufende Annahme, daß Juſtin zu einer be-
mmten, individuell geprägten Philoſophie und Sekte in ſteti-
r, unſtatthafter Abhängigkeit geſtanden habe, iſt nach einer
ppelten Seite, in Anſehung des Platonismus und Ebio-
tismus, gemacht worden [1], aber in beiderlei Hinſicht
ſchlich.

Die Streitfrage über den Platonismus der Kirchen-
ter iſt bekannt. Was ſchon frühe Marcellus von An-
ra [2] und Hieronymus [3] dem Origenes Schuld gegeben
tten, daß er den chriſtlichen Dogmen Elemente der platoni-
en Philoſophie beigemiſcht habe, das wurde im 17ten Jahr-
nderte, und mit beſonderer Lebhaftigkeit im 18ten Jahrhun-
rte wiederholt und auf mehrere Kirchenväter, insbeſondere
ch auf die Lehrer des zweiten Jahrhunderts ausgedehnt [4]. Als

---

[1] Während dieſer doppelte Vorwurf gewöhnlich vereinzelt erho-
r wird, faßt ihn Hagenbach (Lehrbuch der Dogmengeſchichte I.
58.) zuſammen: „neben dem helleniſtiſchen Anflug auch wieder viel
daismus."

[2] Euseb. c. Marcell. 1, 4. p. 23. A. B. (Col. 1688.).

[3] Hieronym. ad Pammach. advers. errores Joan. Hierosol.
II. p. 115.

[4] Die betreffende Litteratur gibt am vollſtändigſten Keil de

der Erſte in der Reihe derer, welchen eine ſolche unſtatthafte Vermiſchung der platoniſchen Philoſophie mit dem Chriſtenthume zur Laſt gelegt wird, figurirt in der Regel Juſtin[1]. Merkwürdig iſt dabei, daß man bis zur Zeit noch über die Frage geſpalten iſt, worin jene Vermiſchung des Chriſtlichen und Platoniſchen beſtanden habe. Während die Einen von einer Uebertragung eigentlich platoniſcher Lehrſätze in das Chriſtenthum reden, wollen die Andern bloß an von Plato entlehnte Beweismittel, Bilder, Redefiguren, Ausdrücke und dergleichen gedacht wiſſen. Es iſt klar, daß die Streitfrage als ſolche nur dann einen wirklichen Sinn und Charakter hat, wenn ſie in dem erſtern Sinne gefaßt wird. Wer möchte im Ernſte behaupten wollen, daß ſich die alte Kirche gegen eine Philoſophie, welche viele ihrer einflußreichſten Glieder einſt angehört hatten, welche zu aller Zeit einen der bedeutendſten Hebel der allgemeinen geiſtigen Bildung ausmachte, welche nicht ſelten als ein Chriſtenthum vor Chriſtus gefeiert wurde[2], welche gerade in den nächſten Jahrhunderten nach Chriſti Geburt zu verjüngtem, wenn auch gar ſehr metamorphoſirten Daſein gelangte, daß ſich die Kirche gegen dieſe Philoſophie ſo hermetiſch verſchloſſen habe, daß ſie von derſelben in keinem Stücke berührt, durchdrungen und gefördert worden ſei? Wer möchte im Ernſte Anſtand neh-

---

doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per platonicas sententias theologiae liberandis: Opusc. academ. ed. Goldh. p. 444. sqq.

[1] Souverain (Verſuch über den Platonismus der Kirchenväter, überſetzt und herausgeg. von Löffler 2 Aufl. Züllich. 1792. S. 295.): „man muß geſtehn, man mag wollen oder nicht, daß Juſtin zuerſt eine neue Art, ſich in Glaubensſachen auszudrücken, eingeführt, daß er ſich zuerſt eines Stils bedient hat, der ſeinen Vorgängern, einem Clemens, Barnabas, Hermas und Polykarpus ganz unbekannt war, und daß er zuerſt ein philoſophiſches Geſchwätz eingeführt hat, aus dem allenthalben platoniſche Schwulſt, aber nirgends die Einfalt Jeſu Chriſti hervorleuchtet.“ Vgl. Colberg platoniſch hermetiſches Chriſtenthum (Frankf. und Leipz. 1690.) I. S. 26. f., Pertſch Verſuch einer Kirchenhiſtorie II. S. 66. 70. und Auguſti Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte (4 Aufl.) S. 47. f.

[2] S. Ackermann das Chriſtliche im Plato und in der platoniſchen Philoſophie S. 2. ff. 14. ff.

men, zu unterſchreiben, was z. B. Baumgarten-Cruſius ſagt[1]: „der allgemeine Einfluß des Platonismus war der verſtärkte und beſtimmtere des gebildeten Heidenthums überhaupt, ſich vornehmlich auch darin äußernd, daß das dogmatiſche oder auch ſpekulative Intereſſe mehr und mehr über den einfach praktiſchen Geiſt der chriſtlichen Welt hinauskam; in der kirchlich dogmatiſchen Sprache blieb vieles Platoniſche für immer feſtſtehn"? Wird dem Platonismus der Kirchenväter keine weitere Ausdehnung gegeben als dieſe, ſo kann gar kein Zweifel ſein, daß auch Juſtin unter die Platoniker gerechnet werden müſſe[2]. Er hat entſchieden griechiſche Bildung zum Chriſtenthume hinzugebracht, platoniſche Dialektik in daſſelbe eingeführt, platoniſche logikaliſch-formale Beſtimmungen, wie die Auffaſſung der prophetiſchen Inſpiration als Ekſtaſe, platoniſche Ausdrücke und Wendungen, wie ἄμορφος ὕλη, und dergleichen aufgenommen und gebraucht. Allein in dieſem Sinne wird der Vorwurf des Platonismus am ſeltenſten erhoben. Gemeiniglich lautet er dahin, daß Juſtin, wie viele Kirchenlehrer nach ihm, wirklich und theilweiſe ſpecifiſch platoniſche Lehrſätze, welche der Begründung in den bibliſchen Büchern ermangeln, in das chriſtliche Lehrſyſtem aufgenommen und dieſes dadurch entſtellt habe[3]. In dieſem Sinne iſt aber der Vorwurf entſchieden abzulehnen. Juſtin müßte mit ſich ſelber in Widerſtreit getreten, er müßte ſeinen eigenen Prinzipien durchaus untreu geworden ſein, wenn er wiſſentlich platoniſche Lehrſätze in das Chriſtenthum verpflanzt hätte. Zunächſt würde bei dieſer Vorausſetzung unerklärt bleiben, warum er gerade

---

[1]) Compendium der chriſtlichen Dogmengeſchichte (Leipz. 1840.) I. S. 67.

[2]) Zum völlig leeren Titel wird der Platonismus Juſtin's bei der Faſſung, welche ihm durch den unbekannten Verfaſſer der Schrift Histoire critique de l'éclectisme ou des nouveaux Platoniciens (Avign. 1766.) II. p. 144. gegeben iſt: le platonisme de saint Justin se réduit à adopter les sentimens, que Platon a puisés dans l'écriture, et à condamner ce, qu'il a enseigné de contraire à l'écriture.

[3]) Souverain a. O. S. 171. rechnet Juſtin unter diejenigen Kirchenlehrer, welche „Nichts als Platonismus hauchen und athmen" — ſ. S. 298. 354.

bloß platoniſche und nicht auch andere Philoſopheme in ſeine Glaubenslehre aufgenommen hätte. Er räumt dem Platonismus keinen ſpecifiſchen Vorzug vor den übrigen griechiſchen Philoſophieen ein. Zwar nennt er Plato einmal den Erſten unter den Philoſophen [1], aber anderwärts ſtellt er ihn wieder mit Pythagoras und Ariſtoteles in Eine Reihe [2]. Zwar gedenkt er der platoniſchen Philoſophie zuweilen mit einer Art Auszeichnung, aber damit erkennt er ihr kein engeres Verwandtſchaftsverhältniß zum chriſtlichen Glauben, als allen übrigen edlern Syſtemen Griechenlands zu, ihre Peripherie bleibt im Weſentlichen dieſelbe, in welcher ſich letztere um das Chriſtenthum bewegen [3]. Warum alſo, fragt man nothwendig, beſchränkte Juſtin, wenn er wirklich Theoreme des Plato in das Chriſtenthum übertrug, ſeinen Standpunkt ſo einſeitig und erweiterte nicht vielmehr ſeinen Platonismus zum Hellenismus [4]? Es dürfte ſchwer ſein, eine Antwort auf dieſe Frage zu finden. Denn weder das überwiegende Anſehn, welches die platoniſche

---

[1]) Coh. ad Gr. c. 12. p. 16. (p. 13. A.): ὁ πρῶτος τῶν φιλοσόφων.

[2]) Coh. ad Gr. c. 5. p. 10. (p. 5. D.): τῶν ἐνδοξοτάτων καὶ τελειοτάτων ἐν ἀρετῇ νομισθέντων εἶναι φιλοσόφων, Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους. — dial. c. Tr. c. 5. p. 108. (p. 224. A.): Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν σοφοὺς ἄνδρας, οἳ ὥσπερ τεῖχος ἡμῖν καὶ ἔρεισμα φιλοσοφίας ἐξεγένοντο.

[3]) Apol. 2, 13. p. 97. (p. 51. B.). Die falſche Auslegung dieſer Stelle bei Brucker (hist. crit. philos. T. III. p. 371.) hat Keil (opusc. acad. p. 453.) berichtigt. Dial. c. Tr. c. 2. p. 102. sq. (p. 218. C.): τί ποτε δέ ἐστι φιλοσοφία καὶ οὗ χάριν κατεπέμφθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς πολλοὺς λέληθεν. Οὐ γὰρ ἂν Πλατωνικοὶ ἦσαν οὐδὲ Στωϊκοὶ οὐδὲ Περιπατητικοὶ οὐδὲ θεωρητικοὶ οὐδὲ Πυθαγορικοί, μιᾶς οὔσης ταύτης ἐπιστήμης.

[4]) Den Anfang zu einer ſolchen Erweiterung haben Brucker (hist. crit. philosoph. T. VI. p. 535.), Rau (diatribe de philos. sanct. patr. Justini Mart. et Athenag. p. 23. sqq. 30.: liquido ex his consequitur, Justinum cum eclecticis fecisse) und neuerdings von Ammon (die Fortbildung des Chriſtenth. z. Weltreligion 2 Aufl. II. S. 71.) gemacht: „ſo findet ſich eine eklektiſche Schule, zu welcher Juſtin der Märtyrer gehörte, der ſich zu platoniſch-ſtoiſchen Grundſätzen bekannte und daher auch Jüdiſches, Chriſtliches und Heidniſches oft ungeordnet durch einander warf.“

Philoſophie auch in dem Zeitalter Juſtin's behauptete, noch der Umſtand, daß Juſtin aus der Akademie in die Kirche übertrat, kann als genügende Antwort gelten. Auch der Ariſtotelismus hatte im Jahrhunderte Juſtin's angeſehene Vertreter, der Stoicismus beherrſchte ſelbſt den Thron und der Pythagoräismus erlebte eben damals eine Wiedergeburt. Die platoniſche Schule aber hatte Juſtin eben darum verlaſſen, weil er endlich zu der Ueberzeugung gelangt war, daß auch ſie in den wichtigſten Punkten der Forſchung keine größere Gewißheit zu bieten vermöge, als die übrigen philoſophiſchen Syſteme. Damit aber, daß ſich nicht wohl einſehn läßt, warum Juſtin gerade bloß platoniſirt und nicht vielmehr helleniſirt haben ſollte, iſt zugleich ein zweiter Grund gegeben, weshalb derſelbe unmöglich wiſſentlich platoniſche Lehren in das Chriſtenthum verpflanzt haben könne. Sofern er nämlich den Platonismus in weſentlich gleiche Ferne von dem Centrum der chriſtlichen Wahrheit, als die übrigen griechiſchen Philoſophieen ſtellt, mußte ihm auch jegliche Aufnahme platoniſcher Spekulationen in die chriſtliche Dogmatik als ein Zurückſinken aus der Wahrheit in den Irrthum erſcheinen. Des Heidenthums eigenthümliches Weſen iſt nach ihm der Irrthum, nur das Chriſtenthum hat die abſolute Wahrheit; ſelbſt das Gute und Wahre, das die griechiſchen Weiſen ausgeſprochen haben, gehört ihnen nicht eigenthümlich zu, ſondern iſt nur ein ſpärlicher und unreiner Abfluß von dem, was das Chriſtenthum in ganzer Fülle und ungetrübter Klarheit beſitzt, nur ein matter Reflex der vollen, in der chriſtlichen Lehre koncentrirten Gotteserkenntniß. Aus dem platoniſchen Syſteme konnte darum Juſtin ſo wenig, als aus irgend einer andern heidniſchen Philoſophie, ein ſelbſtſtändiges Produkt der ſpekulirenden Vernunft entlehnen und den chriſtlichen Dogmen einverleiben wollen, ohne ſich ſelbſt als ein Verfälſcher des Chriſtenthums zu erſcheinen und anzuklagen. Nehmen wir zu dieſem allgemeinen Sachverhältniſſe die ſpecielle Bemerkung Juſtin's, daß Chriſtus Unabhängigkeit von aller Menſchenlehre als ein Attribut ſeiner Anhänger ſetze und nur ſeine und der Propheten Lehre [1] als nor-

[1] Dial. c. Tr. c. 48. p. 145. (p. 267. D.): οὐκ ἀνθρωπείοις

mativ betrachtet wiſſen wolle, und vergleichen wir mit dieſer Bemerkung wieder das Bekenntniß des Märtyrers, daß ſein chriſtliches Bewußtſein, von der Auktorität menſchlicher Weisheit durchaus frei, nur das als chriſtliche Wahrheit anerkenne, was ſich ihm aus der Schrift als ſolche erweiſe [1]; ſo verliert die Annahme einer bewußten Uebertragung platoniſcher Lehren in das Chriſtenthum durch Juſtin auch den letzten Schein der Zuläſſigkeit.

Dabei bleibt nun freilich an ſich die Wendung möglich, daß Juſtin zwar nicht mit Bewußtſein, aber darum um Nichts weniger, nämlich unwiſſentlich jene Verſchmelzung vorgenommen habe, indem ſein geſammtes Denken in dem Grade von platoniſcher Anſchauungsweiſe beherrſcht geweſen ſein könnte, daß ſich Platoniſches und Chriſtliches unvermerkt bei ihm vermiſcht, daß ſich ihm beſonders da, wo er zwiſchen platoniſchen und chriſtlichen Lehren eine gewiſſe Aſſonanz gefunden, unbewußt Platoniſches für Chriſtliches untergeſchoben habe. Wir ſagen, dieſe Wendung iſt möglich, aber geſchichtlich keineswegs zu rechtfertigen. Noch iſt es Keinem gelungen, ſo Viele auch den Verſuch gemacht haben, Lehrſätze von unzweifelhaft platoniſchem Urſprunge bei Juſtin nachzuweiſen. Alle Schlüſſe, auf welche man dieſen Nachweis gebaut hat, beruhn entweder auf reinen Mißverſtändniſſen oder falſchen Vorausſetzungen. Entweder gab man für platoniſche Lehren aus, was eine genauere Forſchung nicht als ſolche erfindet, oder man ſtellte als Meinungen Juſtin's hin, was er in Wahrheit nicht lehrt, oder man erklärte ohne Weiteres für Lehnſätze aus der platoniſchen Philoſophie, was ſeine Wurzel in dem allgemeinen religiöſen Bewußtſein hat oder eine natürliche Deduktion aus bibliſchen Andeutungen iſt oder ſich an die Theologie der ſpätern Juden anſchließt. Wir werden nicht verſäumen, dieſes Alles an den einzelnen Lehren, welche für Entlehnungen aus dem platoniſchen Syſteme ange-

διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι.

[1]) Dial. c. Tr. c. 80. p. 177. (p. 306. D.): οὐκ ἀνθρώποις μᾶλλον ἢ ἀνθρωπίνοις διδάγμασιν αἱροῦμαι ἀκολουθεῖν, ἀλλὰ θεῷ καὶ τοῖς παρ' ἐκείνου διδάγμασιν.

ſehn worden ſind, in das gehörige Licht zu ſetzen; für jetzt enthalten wir uns aber dieſer Entwickelung, um nicht der ſpätern Lehrdarſtellung vorzugreifen.

Die andere Seite, nach welcher Juſtin den Boden der Katholicität verlaſſen haben ſoll, iſt ſeine angebliche Annäherung an die Denkweiſe der akatholiſchen Judenchriſten [1]. Dieſer Ebionitismus Juſtin's hat von vorn herein etwas Frappantes und Widerſprechendes. Wie? der freiſinnige Jünger der griechiſchen Philoſophie, der Mann, welcher ſo freimüthig und rückhaltslos über die Juden und ihre Verirrungen ſpricht, welcher ſo entſchieden und unermüdlich den jüdiſchen Partikularismus in ſeiner gröbern und feinern Geſtalt beſtreitet [2], welcher in ſo ächt apoſtoliſchem Geiſte die judenchriſtliche Meinung von einem abſoluten Werthe und einer fortdauernden Verbindlichkeit der moſaiſchen Inſtitutionen bekämpft, ja welcher die Heidenchriſten unumwunden über die Judenchriſten ſtellt [3]: — dieſer Mann ſollte zu gleicher Zeit ſelber auf dem engherzigen Standpunkte der judenchriſtlichen Denkart geſtanden haben? In der That hat dieſes Paradoxon keine geſchichtliche Wahrheit. Juſtin iſt Nichts weniger als ein Freund des ſektireriſchen Judenchriſtenthums, er gehört, wie Neander ſehr treffend bemerkt [4], durch und durch zur Zahl der gemäßigten Pauliner. Es läßt ſich dieſes im Gegenſatze gegen die Inſtanzen, durch welche man ſeine Hinneigung zu den ebionitiſch ge-

---

[1] Dieſe Beſchuldigung iſt von mehrern Gelehrten, z. B. von Rosenmüller (histor. interpret. librorum sacr. I. p. 158. sqq.), Flügge (Verſuch einer Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften I. S. 332.), Zastrau (de Justin. Mart. bibl. stud. II. p. 39.), Hävernick (Einleitung in das A. T. I, 2. S. 51.), erhoben worden; indeß nur Credner (Beiträge zur Einleitung in die bibliſchen Schriften I. S. 96. ff. 278. 378.) hat eine Begründung verſucht.

[2] Dial. c. Tr. c. 28. p. 126. (p. 246. A.).

[3] Apol. 1, 53. p. 74. (p. 88. B.): *πλείονάς τε καὶ ἀληθεστέρους τοὺς ἐξ ἐθνῶν τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρέων Χριστιανοὺς εἰδότες.* — 1, 53. p. 75. (p. 88. E.): *ἀληθέστεροι οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν καὶ πιστότεροι.*

[4] Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche I, 2. S. 402.

sinnten Judenchristen hat begründen wollen, leicht zeigen. Fassen wir die erste Instanz, nämlich die Milde seines Urtheils über die Judenchristen im Vergleiche zu der Strenge, ja Härte, mit welcher er die Gnostiker verurtheilt, näher in das Auge, so ist freilich wahr, daß er die Gnostiker auf das schonungsloseste angreift, ihre Lehren den Eingebungen des Satans zuschreibt, sie keines Verkehres würdigt und ihnen das Aergste zutraut [1]; indeß er mit den Judenchristen nicht bloß umgeht, sondern ihnen auch bei fortgesetzter Beobachtung des mosaischen Ritualgesetzes die Seligkeit zuspricht [2] und ihren Zweifeln an der übernatürlichen Erzeugung des Erlösers mit den einfachen Worten begegnet: „ich stimme nicht bei“ [3]. Allein diese Verschiedenheit des Urtheils und Verfahrens ist nur die natürliche Folge der verschiedenen Stellung, welche die Gnostiker und die ebionitischen Judenchristen zur katholischen Kirche einnahmen. In den Gnostikern hatte Justin, wie wir bereits früher angedeutet haben, Gegner vor sich, welche den historischen Boden des Christenthums mehr oder weniger verlassen, die Realität der Menschheit Jesu fast durchweg in Frage gestellt und die bedeutsamsten Lebensmomente des Erlösers zu bloßen Anknüpfungspunkten für ihre überschwenglichen Spekula-

---

[1]) Die hierauf bezüglichen Beweisstellen s. Thl. I. S. 42. f.

[2]) Dial. c. Tr. c. 47. p. 142. (p. 265. D. 266. A.) antwortet Justin auf die Frage Tryphon's, ob ein Judenchrist, welcher Jesum als Messias anerkenne und diesem im Glauben und Leben folge, aber daneben an dem Gesetze festhalte, selig werden könne: *ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, λέγω ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὲν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὴ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται, ταῦτὰ αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεσθαι αὐτούς, ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν. . . . Εἰσὶν καὶ μηδὲ κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες, οἷς ἐγὼ οὐ σύναινός εἰμι.*

[3]) Dial. c. Tr. c. 48. p. 144. (p. 267. D.): *εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους, ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι.* Im Vorbeigehn sei bemerkt, daß Justin (dial. c. Tr. c. 5. p. 107. [p. 223. A.]) auch das heidnische Axiom von der Ewigkeit der Welt mit der einfachen Erklärung: *οὐ συγκατίθεμαι ἐγώ* beseitigt.

tionen verflüchtigt hatten. Mehrere unter ihnen ſtellten das Chriſtenthum als etwas völlig Abruptes in die Welt und läugneten jedweden genetiſchen Zuſammenhang zwiſchen dem Chriſtenthume und dem Judenthume [1]. Viele ſahn dabei mit theoſophiſchem oder asketiſchem Hochmuthe auf die katholiſchen Chriſten als auf gemeine Naturen, Pſychiker, welche einer Erhebung zu dem Göttlichen durchaus unfähig wären, geringſchätzig herab und verlachten ſie, wo ſie konnten [2]. Andere ergaben ſich einem ſchrankenloſen, auch das Heiligſte nicht ſchonenden ſittlichen Libertinismus, erklärten das öffentliche Bekenntniß des Glaubens für indifferent, das Märtyrerthum für Thorheit und nahmen ohne Scheu an den heidniſchen Opfergelagen und ihren Ausſchweifungen Theil [3]. Nichtsdeſtoweniger wollten ſie als Chriſten gelten [4]. Indem Juſtin, wie es ſein Standpunkt mit ſich brachte, nur dieſe ſchlimmſten Seiten der Gnoſis in das Auge faßte, indem er gerade nur die unmittelbaren praktiſchen Nachtheile erwog, welche der jungen Kirche aus dieſer Richtung erwachſen mußten, indem er verderbliche Rückwirkungen von daher wahrſcheinlich in ſeiner eigenen Umgebung wahrzunehmen Gelegenheit gehabt hatte, konnte er ſich kaum anders, als mit dem tiefſten Schmerze eines in ſeinen heiligſten Intereſſen verletzten Gemüthes über die Gnoſtiker äußern [5]. Ganz anders verhielt es ſich mit den Judenchriſten, von welchen Juſtin ſpricht. Sie waren bloß befangene, ängſtliche Gemüther, welche es

---

[1]) Dieſe Richtung der Gnoſis gereichte Juſtin zum beſondern Aergerniſſe. Auf ſie bezieht ſich der den Gnoſtikern gemachte Vorwurf der Blasphemie vorzugsweiſe: apol. 1, 26. p. 59. (p. 70. A.) dial. c. Tr. c. 35. p. 132. (p. 253. C.).

[2]) Apol. 1, 58. p. 78. (p. 92. A.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 35. p. 132. (p. 253. D.): *ἀνόμοις καὶ ἀθέοις τελεταῖς κοινωνοῦσι.*

[4]) Dial. c. Tr. c. 35. p. 132. (p. 253. D.): *Χριστιανοὺς ἑαυτοὺς λέγουσιν, ὃν τρόπον οἱ ἐν τοῖς ἔθνεσι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ἐπιγράφουσι τοῖς χειροποιήτοις.*

[5]) Aus verwandten Rückſichten ſprachen auch die geſammten übrigen alten Kirchenlehrer die ſtärkſten Verdammungsurtheile über die Gnoſtiker aus. S. eine Aehrenleſe derſelben bei Rothe (die Anfänge der chriſtlichen Kirche I. S. 589. ff.).

ſchwer über ſich gewinnen konnten, einen göttlich ſanktionirten und durch Jahrtauſende geheiligten Beſitz aufzugeben. Sie erfüllten alle die Grundbedingungen, von welchen Juſtin den Anſpruch auf die Ehre des chriſtlichen Namens abhängig macht. Sie behaupteten den Boden des hiſtoriſchen Chriſtenthums, erkannten in der Perſon Jeſu von Nazareth den Meſſias, gründeten auf ihn die Hoffnung der Seligkeit, erſtickten die freie Sittlichkeit nicht durch äußerliche Legalität, widerſprachen dem Univerſalismus des Chriſtenthums nicht, betrachteten vielmehr auch die Heidenchriſten wie Brüder und begehrten, ohne Andern die Beobachtung des moſaiſchen Rituals aufzubürden, nur für ihre Perſonen das Zugeſtändniß einer ungehinderten Fortübung der väterlichen Gebräuche [1]. Ihre Denkweiſe war eine rein beſchränkte [2], keine gegneriſche und gefährliche. Das geſammte paläſtiniſche Chriſtenthum hatte bis in das zweite Jahrhundert eine judenchriſtliche Färbung gehabt [3]. Es ſtand zu erwarten, daß ſich die Engherzigkeit dieſes Standpunktes allmählig von ſelbſt verlieren würde. Auch die Meinung von der rein menſchlichen Abkunft Jeſu, welche aus dem jüdiſchen Meſſiasglauben in die Denkweiſe jener Judenchriſten mit übergegangen war, konnte ſich auf die Dauer in dem chriſtlichen Bewußtſein nicht halten; auch ihre allmählige Berichtigung durfte mit gutem Grunde von der Macht des chriſtlichen Geiſtes erwartet werden. Die Verſchiedenheit des Urtheils, welches Juſtin über Gnoſtiker und Judenchriſten fällt, iſt alſo ein durchaus unbrauchbarer Zeuge für die angenommene ebioniſtiſche Geſinnung dieſes Kirchenlehrers, ja ſie fällt ſogar in die Wagſchale der gerade entgegen-

---

1) Nur auf dieſe Klaſſe der Judenchriſten bezieht ſich das milde Urtheil Juſtin's. Die ſchroffere Parthei, welche die Heilighaltung des moſaiſchen Geſetzes auch von den Heidenchriſten forderte, beurtheilt er bei weitem ſtrenger. Ob ſie ſelig werde, iſt ihm zweifelhaft (dial. c. Tr. c. 47. p. 143. [p. 266. C.]).

2) Dial. c. Tr. c. 47. p. 143. (p. 266. B.): τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης.

3) Sulpic. Sever. hist. sacr. 2, 31. (p. 245. ed. Lips. 1709.): tum (unter Hadrian) paene omnes Christum deum sub legis observatione credebant.

geſetzten Annahme, ſie dient zu einem Zeichen ächt apoſtoliſcher Denkart deſſelben. Aehnlich verfuhr in einem ähnlichen Verhältniſſe Paulus. Derſelbe Apoſtel, welcher den Hymenäus und Alexander wegen ihrer Blasphemie dem Satan zur Korrektion überwies (1 Timoth. 1, 20. 2 Timoth. 2, 17. f.), nahm die römiſchen Judenchriſten wider den heidenchriſtlichen Theil der Gemeinde in Schutz, welcher ſich zur Befangenheit der erſtern nicht in das rechte Verhältniß zu ſetzen wußte (Röm. 14, 1. ff.).

Nächſt der Milde des Urtheils über die Judenchriſten wird das gänzliche Stillſchweigen Juſtin's über den Apoſtel Paulus und ſeine Schriften, ſo wie eine Aeußerung über den Genuß des heidniſchen Opferfleiſches, welche wie eine förmliche Losſagung von dem Apoſtel lauten ſoll, zum Zeugniſſe genommen, daß Juſtin zur Denkart der Ebioniten hingeneigt habe. Wir erkennen an, daß die Thatſachen, welche dieſe Folgerung zur Vorausſetzung hat, im Weſentlichen gegründet ſind. Es iſt richtig, daß der Apoſtel Paulus beſonders den Judenchriſten ſtrenger Obſervanz auf das äußerſte verhaßt war; den Abtrünnigen nannten ſie ihn ſchlechthin [1], ja ein Theil der Sekte erdichtete eine eigene Biographie des Apoſtels, in welcher deſſen Eifer wider das Geſetz aus einer fehlgeſchlagenen Heirath mit der Tochter des Hohenprieſters hergeleitet wurde [2]. Es iſt ferner richtig, daß in den Schriften Juſtin's weder des Apoſtels jemals Erwähnung geſchieht noch auch deſſen Briefe namentlich angezogen werden, ungeachtet Juſtin mit dieſen Briefen keineswegs unbekannt war und in dem Dialoge mit Tryphon einen Gegenſtand behandelte, welcher ihm die Bezugnahme auf dieſelben wiederholt ſehr nahe legte. Endlich iſt auch das nicht in Abrede zu ſtellen, daß ſich Juſtin über die Theilnahme der Chriſten an dem Eſſen des heidniſchen Opferfleiſches ganz anders äußert, als Paulus in der Stelle 1 Ko-

---

[1] Iren. adv. haeres. 1, 26. p. 105.: Apostolum Paulum renuant, apostatam eum legis dicentes. — Origen. in Jerem. homil. 18, 12. T. III. p. 254. — Euseb. hist. eccles. 3, 27. T. I. p. 252. — Hieronym. comment. in Matth. 12, 2. T. IX. p. 29. — Theodoret. fabul. haeret. 2, 1. T. IV. p. 328.

[2] Epiphan. adv. haeres. 30, 16. T. I. p. 140.

rinth. 10, 25. ff. Wenn Paulus in dieſer Stelle den Genuß des Opferfleiſches an ſich durchaus unbedenklich findet und ihn nur in dem Falle zu unterlaſſen den Korinthern räth, daß die Gewiſſen befangener Gemeindeglieder beunruhigt werden könnten, ſo erklärt dagegen Juſtin dieſen Genuß ohne alle Einſchränkung für verabſcheuenswerth, ja brandmarkt diejenigen, welche ihn ſich und Andern geſtatteten, als bloße Namenchriſten, als Schüler und Diener der Geiſter des Irrthums, indeß er die Gegner deſſelben als Anhänger der reinen und wahren Lehre Jeſu darſtellt [1]). Allein die Folgerung, welche aus dieſen Thatſachen gezogen wird, iſt unberechtigt. Was vorerſt das auffallende Stillſchweigen Juſtin's über Paulus betrifft, ſo kann dieſes darum nicht aus einer im Geiſte der Ebioniten gefaßten und genährten Abneigung gegen den Apoſtel abgeleitet werden, weil das Vorhandenſein einer ſolchen Abneigung ſelbſt durchaus unerwieſen und unerweislich iſt. Hätte Juſtin eine ſolche Abneigung gehegt, ſo könnte als ihre Quelle nur die Oppoſition des Apoſtels gegen den abſoluten Fortbeſtand des moſaiſchen Geſetzes, welche eben den eigentlichen Grund des Haſſes der Judenchriſten gegen Paulus abgab, gedacht werden; allein gerade in dieſer Oppoſition ſchließt ſich Juſtin auf das innigſte an den Apoſtel an. Der

---

1) Dial. c. Tr. c. 34. sq. p. 132. (p. 253. A—D.): *πᾶσαν αἰκίαν καὶ τιμωρίαν μέχρις ἐσχάτου θανάτου ὑπομένουσι (οἱ Χριστιανοί), περὶ τοῦ μήτε εἰδωλολατρῆσαι μήτε εἰδωλόθυτα φαγεῖν. Καὶ ὁ Τρύφων· καὶ μὴν πολλοὺς τῶν τὸν Ἰησοῦν λεγόντων ὁμολογεῖν καὶ λεγομένων Χριστιανῶν πυνθάνομαι ἐσθίειν τὰ εἰδωλόθυτα καὶ μηδὲν ἐκ τούτου βλάπτεσθαι λέγειν. Κἀγὼ ἀπεκρινάμην· καὶ ἐκ τοῦ τοιούτους εἶναι ἄνδρας, ὁμολογοῦντας ἑαυτοὺς εἶναι Χριστιανοὺς καὶ τὸν σταυρωθέντα Ἰησοῦν ὁμολογεῖν καὶ κύριον καὶ χριστὸν καὶ μὴ τὰ ἐκείνου διδάγματα διδάσκοντας, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων, ἡμεῖς οἱ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας μαθηταὶ πιστότεροι καὶ βεβαιότεροι γινόμεθα ἐν τῇ ἐλπίδι τῇ κατηγγελμένῃ ὑπ' αὐτοῦ. . . . Εἰσὶν οὖν καὶ ἐγένοντο πολλοί, οἳ ἄθεα καὶ βλάσφημα λέγειν καὶ πράττειν ἐδίδαξαν, ἐκ. ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ προσελθόντες, καί εἰσιν ὑφ' ἡμῶν ἀπὸ τῆς προσωνυμίας τῶν ἀνδρῶν, ἐξ οὗπερ ἑκάστη διδαχὴ καὶ γνώμη ἤρξατο. . . . Καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντιανοί, οἱ δὲ Βασιλιδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοὶ καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι, ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος.*

wirkliche Grund jenes Stillſchweigens iſt rein formeller Natur. Bekanntlich hatte Paulus, wie die Apoſtelgeſchichte und ſeine Briefe zeigen, durch ſeinen Eifer für die Geltendmachung des chriſtlichen Univerſalismus, durch ſeine rückhaltsloſe Darlegung der bloß temporellen Beſtimmung des moſaiſchen Geſetzes, durch den ausgezeichneten Erfolg ſeiner apoſtoliſchen Wirkſamkeit, welche dem Judenthume immer ſichtbarern Abbruch that, wie der Judenchriſten, ſo noch in höherm Grade der Juden Haß auf ſich geladen[1]. Auf die Juden aber wollte Juſtin durch ſeinen Dialog mit Tryphon vorzugsweiſe wirken. Was war unter dieſen Umſtänden natürlicher und der Klugheit gemäßer, als daß er den Apoſtel, unbeſchadet der innern Geiſtesgemeinſchaft, im Dialoge durchaus unerwähnt ließ, um nicht ſeine gute Sache gleich von vorn herein durch einen verhaßten Namen unnützer Weiſe in Gefahr zu bringen? In den Apologieen aber hatte der Name des Apoſtels gar keine Stelle, da dort die perſönliche Repräſentation der chriſtlichen Sache, ſo weit ſie ſtattfindet, ausſchließlich an die Perſon Jeſu geknüpft wird. Betrachten wir ferner die Aeußerung über den Genuß des Opferfleiſches, ſo iſt noch weniger abzuſehn, in wiefern dieſelbe eine innere Losſagung von dem Apoſtel in ſich ſchließen ſoll. Wollte man glauben, auf Grund der Vorausſetzung, daß Juſtin den Apoſtel der Zahl derer, von welchen er ſagt, daß ſie zwar den chriſtlichen Namen führten, aber ſtatt Jeſu, der Dämonen Lehre vortrügen, angereiht habe; ſo fällt in die Augen, daß dieſe Vorausſetzung eine durchaus falſche wäre; Juſtin nennt die Objekte ſeiner Beſtreitung ausdrücklich, nämlich die Gnoſtiker. Oder ſollte der vermeintliche Gegenſatz wider Paulus in der Schärfung des apoſtoliſchen Gutachtens ſelbſt geſucht werden, ſo iſt zu erinnern, erſtlich, daß dieſe Schärfung gar nicht ſo bedeutend iſt, als es nach der Einen Stelle 1 Kor. 10, 25. ff. ſcheinen kann. Die Theilnahme an den Opfermahlzeiten in den heidniſchen Tempeln unterſagt Paulus (1 Korinth. 8, 10. 10, 14. ff.

---

1) Eine eingehendere Darſtellung des hier nur Angedeuteten gibt Lange (Beiträge zur älteſten Kirchengeſchichte Leipz. 1828. I, S. 72. ff. 76. ff.).

20. f.) den Chriſten ſo unbedingt, wie Juſtin; nur darin iſt ſeine Disciplin milder, daß er den Genuß der in der öffentlichen Fleiſchbank angekauften oder bei Mahlzeiten in heidniſchen Privathäuſern aufgetragenen Opferſtücke, ſofern dieſer ohne Anſtoß für die Gewiſſen ſchwächerer Brüder ſtatthaben könne, nachgibt (1 Korinth. 10, 25. ff.). Sodann kommt jene Schärfung keineswegs ausſchließlich auf Rechnung Juſtin's, ſie iſt nur ſein individueller Ausdruck eines im ganzen chriſtlichen Alterthume angenommenen und feſtgehaltenen Kanons, ſie findet ſich dem Weſen nach auch bei allen denjenigen Kirchenlehrern wieder, welche die entſchiedenſten Freunde des Paulus ſind. Vollkommen im Sinne Juſtin's klagt Irenäus über die gnoſtiſchen Partheien der Nikolaiten, Baſilidianer und Valentinianer, daß ſie ohne Scheu und Unterſcheidung das heidniſche Opferfleiſch äßen und nicht glaubten, dadurch befleckt zu werden [1]. „Meidet," gebieten die apoſtoliſchen Konſtitutionen [2], „das Opferfleiſch; denn den Dämonen zu Ehren ſchlachtet man es, offenbar zum Hohne des Einen Gottes, auf daß ihr nicht Genoſſen der Dämonen werdet." Es war ganz natürlich, daß die Väter das Verbot des Opfergenuſſes in dieſer Allgemeinheit faßten und geltend machten. Schon der Beſchluß des jeruſalemiſchen Apoſtelkonventes (Apoſtelgeſch. 15, 28. f.) und die Drohung des Sehers der neuteſtamentlichen Apokalypſe (2, 14. 20.) konnte nicht ohne Einfluß auf ſie bleiben [3]. Ihre Dämonenlehre aber machte ihnen jenes Verbot in ſeiner geſchärften Faſſung mit dogmatiſcher Nöthigung zu einem Primärartikel der Disciplin. Die Dämonen galten ihnen als die eigentlichen Empfänger aller heidniſchen Opfer, das Opferfleiſch als die dieſen Weſen geweihte Speiſe. Opferfleiſch genießen hieß ihnen unter allen Umſtänden nichts Anderes, als mit den Dämonen in Gemeinſchaft

---

[1] Iren. adv. haeres. 1, 1. p. 30. 1, 23. p. 102. 1, 27. p. 105. 1, 32. p. 107. — Agrippa Caſtor bei Euſeb. h. e. 4, 7. T. I. p. 304.

[2] Constitutt. Apostol. 7, 21. T. I. p. 368.

[3] Auf den Beſchluß des Apoſtelkonventes bezieht ſich namentlich Origenes (c. Cels. 8, 29. T. I. p. 768.) und auf die Stelle der Offenbarung Tertullian (de praescr. haeret. c. 33. T. II. p. 33.).

treten, jeder Opfergenuß war ihnen ein Akt und Vehikel der Idololatrie [1]). Wie hätten ſie, die erklärten Feinde auch des ſubtilſten Götzendienſtes, ſich oder Andern einen Genuß geſtatten ſollen, welcher dieſen Götzendienſt nicht bloß nahe legte, ſondern ſchon in ſich ſchloß? Sie mußten das von Paulus nur relativ gegebene Interdikt des Opfergenuſſes zu einem abſoluten machen, weil ſie ſich zu den Göttern des heidniſchen Kultus nicht ſo rein negativ verhielten, wie der Apoſtel [2]). Jene Schärfung des apoſtoliſchen Verbotes, wie ſie bei Juſtin und den ſpätern Vätern ſtatthat, iſt alſo Nichts weniger als eine beabſichtigte oder gar ebionitiſche Losſagung von dem Apoſtel; ſie iſt nur ein natürlicher Folgeſatz der patriſtiſchen Dämonologie.

Gleich unbegründet, wie dieſe Losſagung von dem Apoſtel, iſt der letzte Punkt, welcher für Juſtin's judenchriſtliche Färbung zeugen ſoll, nämlich die behauptete Lehreinheit zwiſchen dieſem Kirchenlehrer und den Ebioniten. Denn dieſe Lehreinheit iſt theils gar nicht vorhanden theils von der Art, daß, wenn ſie wirklich als ein Kriterium der Annäherung an den Ebionitismus betrachtet werden müßte, die alte Kirche um ein gutes Theil Ebioniten oder Halbebioniten reicher werden würde. Ja man könnte in dieſem letztern Falle ge-

---

[1]) Vgl. Justin. apol. 1, 58. p. 78. (p. 92. B.) mit 2, 5. p. 92. (p. 44. B.) — Minuc. Fel. Octav. c. 38. p. 141. — Tertull. de spectac. c. 13. T. IV. p. 106. sq. — Origen. c. Cels. 8, 24. T. I. p. 760. 8, 30. sq. p. 763. sq. Dazu Paetz de vi, quam religio christ. per tria priora saecula ad hominum animos, mores ac vitam habuit p. 51.

[2]) Freilich haben mehrere Gelehrte, wie Dähne (Entwickelung des pauliniſchen Lehrbegriffs. Halle 1835. S. 97.) und Olshauſen (bibliſcher Kommentar III, 1. S. 586. f. 618.), wegen 1 Korinth. 8, 5. 10, 20. auch dem Apoſtel die patriſtiſche Meinung von der Identität der Heidengötter und Dämonen untergelegt und zugleich behauptet, derſelbe habe, wie die Väter, auch die heidniſchen Opfermahle für die Anknüpfungspunkte der Gemeinſchaft mit den Dämonen gehalten; allein Neander (Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel 2 Aufl. II. S. 645. ff.) hat dieſe Anſicht, wie wir glauben, hinreichend widerlegt.

troſt behaupten, die alte Kirche habe die judenchriſtliche Kappe niemals abgelegt. Solche Incidenzpunkte, wie bei Juſtin, laſſen ſich, wenn auch nicht gerade immer nach derſelben Richtung, mit leichter Mühe bei allen Kirchenlehrern aufzeigen. Wir ſprechen zunächſt von derjenigen Seite der behaupteten Lehreinheit, welche auch nicht einmal den äußern Schein für ſich hat, welche eine rein gemachte iſt. Sie betrifft die Art, wie Juſtin das A. T. gebraucht. Dieſer Schriftgebrauch ſoll ebionitiſch ſein. Nichts weniger als dieſes. Von der Behandlung, welche Juſtin den bibliſchen Büchern angedeihn läßt, zeigt ſich bei den Ebioniten auch keine Spur. Was den Gebrauch, welchen Juſtin von dem A. T. macht, charakteriſirt, iſt die übertriebene Werthſchätzung der prophetiſchen Vaticinien, die Sucht, aus jedem Buchſtaben eine meſſianiſche Beziehung herauszupreſſen, und die Willkür, mit welcher dieſem Hange vermittelſt der allegoriſchen Auslegung genügt wird: wo findet ſich ein Zeugniß, daß die Ebioniten das A. T. in gleicher Weiſe behandelt und ausgelegt haben? Von den gnoſtiſchen Judenchriſten, deren Epiphanius ausführliche Erwähnung thut und deren Lehrbegriff in den bekannten clementiniſchen Homilieen niedergelegt iſt, gilt das gerade Gegentheil. Sie betrachteten das A. T. nicht nur mit keiner beſondern Verehrung, ſondern mißhandelten es auf die ſonderbarſte Weiſe; ſie legten auf den Buchſtaben nicht nur in keiner Weiſe Gewicht, ſondern hielten die ganze Abfaſſung des A. T. für ein Verderben. Die prophetiſchen Bücher verwarfen ſie ganz und gar und verachteten die Propheten als Irrlehrer, welche ſich wohl nach der Wahrheit geſehnt, aber ſie nicht gefunden [1], welche bloß aus eigener Bewegung und nicht auf Grund göttlicher Erleuchtung geredet hätten [2]. Ja von einem

---

[1] Clem. homil. 8, 53. T. I. p. 646. Doch iſt in den Clementinen einige Male auf prophetiſche Stellen Bezug genommen, ſ. homil. 16, 7. p. 725. 18, 15. 17. sq. p. 741. sq.

[2] Method. conviv. decem virgin. orat. 8. (in Combefis. biblioth. graec. patr. auctarium novissimum. Par. 1672. II. p. 113. D.): *Ἐβιωναῖοι, ἐξ ἰδίας κινήσεως τοὺς προφήτας λελαληκέναι φιλονεικοῦντες.* — Epiphan. adv. haeres. 30, 18. T. I. p. 142.: *τοὺς προφήτας λέγουσι συνέσεως εἶναι προφήτας, καὶ οὐκ ἀληθείας.*

heile wurden David und Salomo, Elias und Eliſa, Jeſaias
nd Jeremias, Ezechiel und Daniel geradezu verhöhnt und ver-
ünſcht [1]. Die moſaiſchen Bücher erklärten ſie für ein Gemiſch
n Wahrheit und Irrthum [2]. Moſes, ſo lehrten ſie, hatte
s durch mündliche Ueberlieferung von Adam, dem erſten Pro-
eten, empfangene ewige und reine Geſetz nach Gottes Willen
hzig weiſen Männern vertraut, um es durch ſie wieder auf
n Wege mündlicher Tradition in urſprünglicher Reinheit fort-
anzen zu laſſen. Allein bald nach Moſis Tode wurde das
eſetz wider deſſen Willen und unter dem Einfluſſe des Satans
riftlich aufgezeichnet und durch allerlei falſche und gottloſe
ſätze entſtellt. Ja dieſe Entſtellungen häuften ſich, indem es
ſchah, daß der Pentateuch mehrere Male vernichtet und wie-
r aufgezeichnet wurde. Gott ließ dieſe Verfälſchungen zu,
n die Geiſter zu prüfen, um zu ſehn, wer die in die Schrift
ngeſtreuten gotteslästerlichen Abſchnitte gern hören und wer
h mit Abſcheu von ihnen wenden würde [3]. Leicht läßt ſich
s Wahre von dem Falſchen ſcheiden. Alles, was unwürdige (an-
ropopathiſche) Vorſtellungen von Gott vorausſetzt, was der rei-
n Idee der Schöpfung widerſpricht, was die Gerechten, welche
rgane der urſprünglichen unverfälſchten Gottesoffenbarung wa-
n, entehrt, das iſt falſch [4]. Falſch iſt es, wenn Adam, den
ottes Hände erzeugten, als ein Uebertreter und Noah, welcher
r einzige Gerechte ſeiner Zeit war, als ein Trunkenbold ge-
ildert wird; falſch iſt es, wenn Abraham, welcher um ſeiner
uſchheit willen ein Vater vieler Kinder wurde, zu gleicher
it drei Frauen und Jakob, welcher Stammvater der zwölf

[1]) Epiphan. adv. haeres. 30, 18. p. 142.: *ἀναθεματίζουσι καὶ ἀνάξουσι Δαβὶδ τε καὶ τὸν Σολομῶνα, ὁμοίως δὲ τοὺς περὶ Ἡσαΐαν καὶ Ἰερεμίαν καὶ Δανιὴλ καὶ Ἰεζεκιήλ· Ἠλίαν τε καὶ Ἐλισσαῖον ἀποῦσιν.* — 30, 15. p. 139.: *πάντας τοὺς προφήτας, οὓς οὗτοι ἀλύττονται.*

[2]) Epiphan. adv. haeres. 30, 18. p. 142.: *οὔτε δέχονται τὴν πάτειγχον Μωϋσέως ὅλην, ἀλλά τινα ῥήματα ἀποβάλλουσιν.*

[3]) Clem. homil. 2, 38. T. I. p. 631. 2, 47. 51. p. 633. 3, 50. sqq. p. 645. sq. 8, 10. p. 676.

[4]) Homil. 3, 42. p. 643. 3, 48. sq. p. 645.

Geſchlechter wurde und Chriſti Ankunft weiſſagte, gar vier Weiber und darunter zwei Schweſtern gehabt haben ſoll; falſch iſt es, wenn Moſes, welcher allen Zeiten das göttliche Geſetz enthüllte, welcher wegen ſeiner richtigen Einſicht das Zeugniß eines treuen Haushalters empfing, als ein Mörder und als Schüler eines Götzenprieſters dargeſtellt wird [1]. Falſch iſt es endlich, wenn die Schrift von mehrern Göttern redet, wenn geſagt wird, daß Gott in einem Zelte wohne, daß er ſich im Dunkel oder Sturme oder Rauche befinde, daß er ſich an Lampen und Leuchtern erfreue, daß er mit Trompeten, Geſchrei, Geſchoſſen und Pfeilen komme, daß er den Krieg liebe, Böſes ſchaffe, Blindheit und Taubheit erzeuge, ja die Herzen verhärte, wenn erzählt wird, daß er nach Opfern, Fettdampf, Räucherwerk und Weihegüſſen verlange, daß er ſchwach und ungerecht ſei, überlege, bereue, lüge, betrüge u. ſ. w. [2].

Die nichtgnoſtiſchen Judenchriſten, die Ebioniten im engern Sinne des Wortes, welche den Kirchenvätern außer Epiphanius faſt allein bekannt ſind, betrachteten das A. T. wohl allerdings mit größerer Hochachtung, als ihre gnoſtiſch denkenden Brüder, ja man darf bei ihnen wegen der ſkrupulöſen Aengſtlichkeit, mit welcher ſie an den väterlichen Gebräuchen hingen, vielleicht die abgöttiſche Verehrung der heiligen Bücher vorausſetzen, welche viele Juden hegten; allein kein Schriftſteller meldet, daß ſie den heiligen Kodex in der Weiſe aufgefaßt und ausgelegt haben, wie Juſtin. In den Worten bei Iren. adv. haeres. 1, 26. p. 105.: quae sunt prophetica, curiosius exponere nituntur kann die Angabe, daß die Ebioniten das ganze Chriſtenthum in den prophetiſchen Schriften des A. T. angedeutet und vorgebildet geglaubt und aus dieſen mit Hilfe der allegoriſchen Auslegung herauszudeuten verſucht hätten, ſchon darum nicht gefunden werden [3], weil Irenäus mit jenen Wor-

[1] Homil. 2, 52. p. 634.

[2] Homil. 2, 42. sqq. p. 632. 8, 43. sqq. p. 644. 18, 19. p. 742.

[3] Wie dieſes z. B. von Credner (Beiträge zur Einleitung I. S. 278. Anm. 2.) geſchehn iſt. Vgl. auch Massuet dissert. in Iren. 1, 7, 131. T. II. p. 54.

ten augenscheinlich einen Tadel aussprechen will und nicht wohl anzunehmen ist, daß er, der eifrigste Anhänger und Pfleger der allegorisch-typologischen Interpretationsmethode, so unvorsichtig gewesen sein sollte, über seine eigene Auffassungsweise des A. T. den Stab zu brechen [1]). Auch ist wohl zu beachten, daß die clementinischen Homilieen und Rekognitionen, deren Freunde mit den engherzigern Judenchristen, welche nicht über den Buchstaben hinausgingen, doch nur Zweige Eines Stammes waren,

[1]) Was Irenäus mit jenen Worten habe sagen wollen, bleibt ein Räthsel. Die Worte sind in ihrer Abgerissenheit durchaus unverständlich und keine Deutung bringt es, selbst im günstigsten Falle, weiter als bis zur Wahrscheinlichkeit. Wir begnügen uns, außer der bereits im Texte erwähnten noch einige andere Auslegungsversuche namhaft zu machen, ohne über ihren Werth oder Unwerth abzuurtheilen. Gieseler (über die Nazaräer und Ebioniten, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für alte und neue Kirchengeschichte IV, 2. S. 291.), welchem sich im Wesentlichen Lange (Beiträge zur ältesten Kirchengeschichte I. S. 21. f.) und Hilgers (kritische Darstellung der Häresen I, 1. S. 111. f.) anschließen, ist der Meinung, daß Irenäus in jenen Worten auf die aus den prophetischen Büchern des A. T. geschöpften und genährten chiliastischen Erwartungen der Ebioniten anspiele und letztere insofern tadle, als sie zum Nachtheile der katholischen Christen die erste Stelle in dem tausendjährigen Reiche beanspruchten. Neander hat eine doppelte Deutung gegeben. In seiner Schrift: „genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme" S. 391. wollte er die Nachricht des Irenäus von einer zu spitzfindigen Untersuchung über den Begriff des wahren Propheten nach der Idee der Clementinen verstanden wissen, hat aber später (Allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche I, 2. S. 407.), wie wir glauben, mit Recht diese Deutung widerrufen und sich dahin geäußert: „man kann weiter Nichts sagen, als daß Irenäus in die mit der gewöhnlichen christlichen Auslegungsweise streitenden Auslegungen der Propheten unter den Ebioniten — nach rabbinisch jüdischer Methode — sich nicht finden konnte und sie daher zu spitzfindiger Grübeleien zu beschuldigen Veranlassung nahm." Trotz dieses Widerrufes ist jene erstere Auslegung noch von Schneckenburger (über einen häufig übersehenen Punkt in der Lehre der Ebioniten von der Person Christi: Tübinger Zeitschrift für Theologie J. 1830. H. 1. S. 120.) und Hoffmann (das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Strauß, geprüft. Stuttg. 1836. S. 212. Anm. 2.) adoptirt worden.

entſchieden gegen die allegoriſche Auslegung ſind [1]). Mit unverholener Beziehung auf die altteſtamentlichen Schriften ſtellen die Rekognitionen den Kanon auf [2]): multas, ut video, ingeniosi homines ex his quae leguntur verisimilitudines capiunt; et ideo diligenter observandum est, ut lex dei cum legitur non secundum proprii ingenii intelligentiam legatur. Sunt enim multa verba in scripturis divinis, quae possunt trahi ad eum sensum, quem sibi unusquisque sponte praesumsit, quod fieri non oportet. Non enim sensum, quem extrinsecus attuleris, alienum et extraneum debes quaerere, quem ex scripturarum auctoritate confirmes, sed ex ipsis scripturis sensum capere veritatis. Daraus erhellt, daß zwiſchen dem Gebrauche, welchen die Ebioniten von dem A. T. machten, und der Art, wie ſich Juſtin deſſelben bedient, Nichts weniger als Uebereinſtimmung ſtattfindet. Eine wirkliche und mehr als zufällige Uebereinſtimmung ſtellt ſich nun freilich in den übrigen Lehrpunkten heraus, welche die Abhängigkeit Juſtin's von der ebionitiſchen Denkweiſe beweiſen ſollen, in den Dogmen von den Dämonen, der Taufe und dem tauſendjährigen Reiche; allein es fehlt viel, daß dieſe Uebereinſtimmung die vermeinte Abhängigkeit begründet. Was ſie beweiſt, iſt nur dieß, daß Juſtin und die Ebioniten theilweiſe in derſelben geiſtigen Atmoſphäre geathmet, daß beide aus einer gemeinſchaftlichen dritten Quelle dieſelben Bildungselemente in ſich aufgenommen haben. Wir werden dieſes bei der Entwickelung der genannten Dogmen zur klaren Anſchauung bringen. Für jetzt verlaſſen wir dieſe Vorfrage und treten in das Gebiet der eigentlichen Dogmatik.

---

[1]) Clem. homil. 6, 2. sqq. T. I. p. 664. sqq. 6, 17. sqq. p. 668. sqq. recognit. 10, 30. sqq. p. 589. sq.

[2]) Clem. recognit. 10, 42. p. 591.

Erstes Kapitel.

Die Lehre von Gott.

Es lag der alten Kirche fern, ein eigentlich regelrechtes und ausgeführtes Gebäude der christlichen Lehre zu geben. Ihre Aufgabe lag in dem unmittelbaren Bereiche des Lebens, das Bedürfniß der Schule reichte nicht in ihre Sphäre. Ihre Zeit war die Zeit des Kampfes und zwar des Kampfes um das Palladium ihrer theuersten Hoffnungen, in solchem Kampfe tritt die Pflege der Wissenschaft wie billig in den Hintergrund. Der Konstruktion eines Ganzen geht die Bildung und Zurechtlegung seiner Theile voraus, die Kirche konnte nicht eher an ein Glaubenssystem denken und gehn, bevor nicht die einzelnen Glaubenssätze im Begriffe gefaßt und zur Einfügung in ihren organischen Zusammenhang zubereitet waren. Was die alte Kirche für die wissenschaftliche Fassung und Gestaltung des christlichen Glaubens gethan hat, betrifft nur einzelne Glaubenspunkte und die Wahl dieser Punkte hing von dem Impuls ab, welchen die Kirche von außen empfing. Je nach der Verschiedenheit der Gegensätze, welche sich dem christlichen Dogma feindlich entgegenstellten, erhielt das eine oder das andere Moment desselben früher oder später seine Ausbildung. Zugleich die eingehendste und auch wieder die beschränkteste Behandlung erfuhr die Gottesidee, je nachdem man sie in ihrer specifischen Christlichkeit auffaßt oder nicht. Die Logoslehre bildete den ursprünglichen Stamm, auf welchem eine christliche Theologie erwuchs, aber das göttliche Wesen an sich wurde nur nebenher und abgerissen behandelt. Es geschieht den Vätern im Ganzen nicht Unrecht, wenn man behauptet, daß ihnen die Gottesidee nach der letztern Seite im Allgemeinen reines Objekt des unmittelbaren Glaubensbewußtseins blieb. Es will im Ganzen wenig besagen, was sie für spekulative Begründung derselben leisteten. Selbst der Versuch, welchen sie machten, gegenüber der griechischen Götterplastik die Unermeßlichkeit, gegenüber dem heidnischen Polytheismus und dem gnostischen Dualismus die

Einheit, gegenüber der gnoſtiſchen Ueberſpannung der Güte die Gerechtigkeit Gottes in das Licht zu ſetzen, ſelbſt dieſer Verſuch blieb eben nur Verſuch. Dabei trägt ihre Gottesidee, wenn man von den Alexandrinern abſieht, in der Regel keineswegs den Charakter reiner Geiſtigkeit, ihr Gott iſt keineswegs der über alle Bedingungen der Endlichkeit ſchlechthin erhabene. So ſehr ſie ſich auch von der Majeſtät des göttlichen Weſens ergriffen und überwältigt zeigen, ſo allgemein ſtaunendes Entzücken über die jedem Begriffe, jeder Beſchreibung unzugängliche Erhabenheit Gottes der Grundton iſt, welcher durch alle Modulationen ihrer Reden über denſelben hindurchklingt, ſo wenig ſind ſie doch im Stande, alle räumlichen und zeitlichen Beſchränkungen von dem Gottesbegriffe fernzuhalten. Unwillkürlich faſſen ſie den Namenloſen, den Unbegreiflichen wieder in den Rahmen einer beſchränkten und beſchränkenden Verſtandesvorſtellung; ſelbſt der ſeinem Grundinhalte nach vergeiſtigte Begriff bekommt wenigſtens in der Darſtellung einen Anſtrich von Anthropomorphismus oder Anthropopathismus.

Juſtin betrachtet die Gottesidee als das natürliche Erbe, welches der Menſch bei ſeiner Geburt mit auf die Welt bringt, der Begriff Gott iſt ihm die der Menſchennatur angeborene Vorſtellung von einem unausſprechlichen Sein [1]). Dieſer Urſprung der Gottesidee macht ihm jede ſpekulative Deduktion derſelben entbehrlich, der Gottesglaube iſt ihm der unveräußerliche Schatz, welcher dem Menſchen ſelbſt unter dem verwirrenden Einfluſſe dämoniſcher Mächte, ſchlechter Geſetze und

---

[1]) Apol. 2, 6. p. 92. (p. 44. E.): τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. Für angeboren wurde die Gottesidee auch von Tertullian (apol. c. 17. T. V. p. 37.), Clem. (protrept. 6, 68. T. I. p. 58. sq. strom. 5, 14, 134. T. III. p. 90.) und Arnobius (adv. gent. 1, 32. T. I. p. 22.) angeſehn. Letzterer wirft die ſehr beſtimmte Frage auf: quisquamne est hominum, qui non cum istius principis notione diem primae nativitatis intraverit? cui non sit ingenitum, non affixum, imo ipsi paene in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum, cunctorum quaecunque sunt moderatorem?

verderbter Sitten unverkümmert verbleibt [1]). Doch bezieht er dieſe Allgemeinheit und Stetigkeit des Beſitzes nur auf die Wiſſenſchaft von der Realität einer höchſten Urſachlichkeit, von dem Daſein eines Gottes; die Möglichkeit einer genauern Kenntniß, die Befähigung zu einem geiſtigen Schauen des Göttlichen ſchreibt er bloß demjenigen zu, welcher den Geiſt Gottes hat [2]). Neben der Kenntniß der Realität Gottes betrachtet Juſtin das Bewußtſein von der Einheit des göttlichen Weſens als eine zweite Mitgift, welche der Menſch bei ſeiner Erſchaffung von dem Schöpfer empfing. Allein dieſe Mitgift, ſetzt er ſogleich klagend hinzu, ging ihrem Empfänger bald wieder faſt gänzlich verloren. Sataniſcher Liſt und dämoniſcher Nichtswürdigkeit gelang es, jenes Bewußtſein durch Vorſpiegelung des Daſeins vieler Götter ſchon frühe in den Menſchenherzen zu erſticken oder zu verdunkeln, der gefallene Träger des göttlichen Ebenbildes kniete vor todten Götzen und wurde ein unſeliges Spielwerk gottwiderſtrebender Geiſter: und doch iſt der Glaube an Einen Gott der Markſtein der wahren Religioſität, der Ausgangspunkt der rechten Gotteserkenntniß. Erſt Jeſus hat dieſen Glauben, welcher ſchon durch das A. T. auf das entſchiedenſte gelehrt und gefordert wird und welchen aus dieſer Quelle ſelbſt einzelne Weiſen des götzendieneriſchen Heidenthums ſchöpften, zu erneuter Herrſchaft geführt [3]). Gottes eigenthümliches Seiŋ ſetzt Juſtin in die Intelligenz, er nennt ihn die Wahrheit,

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 93. p. 190. (p. 320. D.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 4. p. 107. (p. 222. E.): *νοεῖν αὐτὰς (ψυχὰς) δύνασθαι, ὅτι ἔστι θεός, . . . κἀγὼ συντίθεμαι.* — c. 4. p. 105. (p. 221. C.): *τὸν θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεταί ποτε, μὴ ἀγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος;* Mehrere Stellen ſ. S. 12.

[3]) Coh. ad Gr. c. 36. p. 38. (p. 34. D.): *δυνατὸν μανθάνειν ἡμᾶς ἕνα καὶ μόνον εἶναι θεόν, ὃ πρώτόν ἐστι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας γνώρισμα.* — c. 21. p. 21. (p. 19. C.) — dial. c. Tr. c. 126. p. 219. (p. 355. C.). Die andern hierher gehörigen Beweisſtellen ſind theils ſchon oben benutzt worden, theils werden ſie weiter unten bei der Lehre von dem Menſchen und den Dämonen beigebracht werden. Eine gedrängte Ueberſicht der Verſuche, welche andere Apologeten machten, um die Einheit Gottes zu beweiſen, gibt Strauß die chriſtliche Glaubenslehre I. S. 404. ff.

die Allvernunft, die absolute Intelligenz [1]). Dabei rückt er ihn so weit über die Sphäre der gemeinhin erkennbaren Dinge hinaus, daß er ihm das stehende Prädikat des Unaussprechlichen gibt [2]) Diese prädicirte Unaussprechlichkeit hat jedoch keineswegs die Basis und Bedeutung, welche ihr in der platonischen Philosophie und dem theilweise auf diese gebauten jüdischen Alexandrinismus untergelegt ist. Denn wenn Plato die Vollkommenheit seiner Grundursache der Dinge bis zu der Höhe hinaufschraubt, daß er sich nicht begnügt, alle endlichen, sinnlichen Beschränkungen von ihr hinweggeräumt, sie als das schlechthin Seiende, schlechthin Gute und Intelligente aufgefaßt zu haben [3]), sondern so weit geht, selbst diese Bestimmungen des Seins, des Guten und der Intelligenz, welche ihm sonst als die reinsten und höchsten gelten, für durchaus unzureichende Abbilder der absoluten Vollkommenheit Gottes zu erklären, ja die Idee der Gottheit bis zur reinen Idee, welche sich nicht einmal einer wirklichen Wesenheit zu erfreuen hat, verflüchtigt [4]), wenn gleicher Maßen Philo, im gläubigen Anschlusse an diese Sätze seines Meisters, von Gott Nichts als das reine Sein

---

[1]) De resurr. c. 1. p. 588. C.: ἔστιν ἀληθεία ὁ θεός, ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, ὅς ἐστι νοῦς τέλειος. — c. 8. p. 593. C.: οὐκ ἄφρων ὁ τῶν ὅλων πέφυκε νοῦς. Der Terminus ὁ τῶν ὅλων νοῦς ist zwar philonisch, wird aber von Justin keineswegs im philonischen Sinne gebraucht. S. Grossmann quaest. Philon. (Lips. 1829.) I. p. 15.

[2]) Apol. 2, 10. p. 95. (p. 49. A.): ὁ ἄῤῥητος πατήρ — 2, 12. p. 96. (p. 50. C.) — 2, 13. p. 97. (p. 51. C.) — dial. c. Tr. c. 126. p. 219. (p. 355. C.).

[3]) Protag. c. 84. T. II. p. 188. — Phileb. c. 16. T. III. p. 172. — de republ. l. 2. T. V. p. 76. sq. l. 6. p. 241. l. 7. p. 250. — Tim. T. VII. p. 17. 26. — Phädr. T. VIII. p. 29. Vgl. Tennemann Geschichte der Philosophie (Lpz. 1799.) II. S. 382. ff. und Ackermann das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie S. 39. ff.

[4]) Phileb. c. 11. T. III. p. 160. — de republ. l. 6. T. V. p. 242.: καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

ausgesagt wissen will, ihn als das völlig wesen- und eigenschaftslose Einfache darstellt [1], welches (nach einer spielenden Steigerung) sogar noch reiner als das Eins, noch einfacher als das Einfache sei [2], und wenn nun beide, Plato wie Philo, eben diese bis zur völligen Wesen- und Eigenschaftslosigkeit gesteigerte Erhabenheit Gottes als den entscheidendsten Grund der absoluten Unbegreiflichkeit und Unfaßlichkeit, und demnächst Unaussprechlichkeit desselben geltend machen [3], so konnte Justin diese Deduktion der Unerkennbarkeit und der durch sie bedingten Unaussprechlichkeit des höchsten Seins nicht adoptiren, weil die Vordersätze, auf welche sie gebaut ist, nicht die seinigen sind. Allerdings eifert auch er mehr als einmal gegen die vermenschlichenden Vorstellungen, welche sich der heidnische Volksglaube und ein roher Judaismus von Gott gebildet hatte [4]; allerdings hebt auch er, wo er von der Gottheit spricht, deren Sein mit sichtlichem Nachdrucke hervor [5]: aber nirgends steigert er die zugestandene überbegriffliche Erhabenheit und Geistigkeit des göttlichen Seins bis zu der schwindelnden Höhe reiner Wesenlosigkeit. Substantialität ist vielmehr ein klar ausgesprochenes Moment seines Gottesbegriffes [6]. Ja

---

[1] Quod deus immut. c. 11. T. II. p. 77. sq.: οἱ μὲν ψυχῆς ἑταῖροι . . . οὐδεμιᾷ τῶν γεγονότων ἰδέᾳ παραβάλλουσι τὸ ὄν· ἀλλ' ἐκβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος — ἓν γὰρ τῶν εἰς τὴν μακαριότητα αὐτοῦ καὶ τὴν ἄκραν εὐδαιμονίαν ἦν, τὸ ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὕπαρξιν καταλαμβάνεσθαι — τὴν κατὰ τὸ εἶναι μόνον φαντασίαν ἐνεδέξαντο, μὴ μορφώσαντες αὐτό.

[2] De praem. et poen. c. 6. T. V. p. 226. de vit. contempl. c. 1. p. 305.

[3] Ueber Plato s. in dieser Hinsicht Ritter Geschichte der Philosophie (Hamb. 1830.) II. S. 288. ff. und über Philo vgl. Dähne geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie I. S. 183. ff.

[4] Apol. 1, 9. p. 48. (p. 57. C.) — dial. c. Tr. c. 114. p. 207. (p. 341. E.) — c. 127. p. 220. (p. 356. D. 357. A.).

[5] Coh. ad Gr. c. 26. p. 26. (p. 24. D.): ὁ ὄντως ὢν θεός — c. 17. p. 20. (p. 17. D.) — c. 20. p. 21. (p. 19. B.) — dial. c. Tr. c. 55. p. 150. (p. 274. B.): ὁ τῷ ὄντι θεός — apol. 1, 13. p. 51. (p. 60. E.): ὁ ὄντως θεός.

[6] Dial. c. Tr. c. 128. p. 222. (p. 358. C.): οὐ κατ' ἀποτομήν,

er läßt dieſes Moment mitunter ſo ſtark hervortreten und faßt es dabei nicht ſelten ſo wenig in ſeiner geſetzten Reinheit, daß er dem abſoluten Geiſte ſogar die Zwangsjacke eines feinen Anthropomorphismus anlegt, den Unermeßlichen in einen beſtimmten Ort einſchließt. Der keinem Auge, keinem Begriffe Erreichbare hat nichtsdeſtoweniger eine Geſtalt [1], der von keinem Orte, ja nicht von der ganzen Welt Eingeſchloſſene hat doch ſeinen Platz, den er nicht verläßt [2], wohnt jenſeit des Him-

---

ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας u. ſ. w. Hergebrachte Weiſe hat bis zur Zeit die Meinung gegolten, daß Juſtin im Sinne und auf die Auktorität Plato's eine völlige Ueberweſentlichkeit Gottes gelehrt habe; ja dieſe Ueberlieferung hat ſelbſt bei Männern, wie Starck (freimüthige Betrachtungen über das Chriſtenthum 2 Aufl. Berl. 1782. S. 155.), Beck (comment. hist. decret. relig. christ. Lips. 1801. p. 201. sq.), Bertholdt (Handbuch d. Dogmengeſchichte II. S. 64.), Baumgarten-Cruſius (Lehrbuch der chriſtl. Dogmengeſchichte II. S. 926.), Engelhardt (Dogmengeſch. Neuſt. a. d. Aiſch 1839. I. S. 203.) und Hagenbach (Lehrbuch der Dogmengeſchichte I. S. 107.), Aufnahme und Anerkennung gefunden. Mit gleicher Uebereinſtimmung iſt die Stelle des Dialogs, wo es heißt: dial. c. Tr. c. 4. p. 105. (p. 221. C. D.): φησί Πλάτων, αὐτὸ τοιοῦτον εἶναι τὸ τοῦ νοῦ ὄμμα καὶ πρὸς τοῦτο ἡμῖν δεδόσθαι, ὡς δύνασθαι καθορᾶν αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ ὂν εἰλικρινεῖ αὐτῷ ἐκείνῳ, ὃ τῶν νοητῶν ἁπάντων ἐστὶν αἴτιον, οὐ χρῶμα ἔχον, οὐ σχῆμα, οὐ μέγεθος, οὐδὲ οὐδὲν ὧν ὀφθαλμὸς βλέπει, ἀλλά τι ὂν τοῦτ' αὐτό, φημι, ὂν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, οὔτε ῥητὸν οὔτε ἀνερευνόν, ἀλλὰ μόνον καλὸν καὶ ἀγαθόν — in der Regel als die eigentliche Beweisſtelle des behaupteten Anſchluſſes Juſtin's an Plato angezogen worden. Man begreift kaum, wie dieſes Mißverſtändniß möglich war. Allerdings trägt Juſtin in der ausgehobenen Stelle das platoniſche Axiom von der Ueberweſentlichkeit Gottes vor, aber nicht Juſtin der Chriſt, ſondern Juſtin der Heide. Schon Hahn (de platonismo theolog. vet. eccles. patr. p. 14.) hatte dieſes erkannt, wenn auch nicht beachtet.

[1] Apol. 1, 9. p. 48. (p. 57. E.): ἄῤῥητον δόξαν καὶ μορφὴν ἔχων — dial. c. Tr. c. 127. p. 221. (p. 357. B.).

[2] Dial. c. Tr. c. 127. p. 220. (p. 357. A.): ὁ ἄῤῥητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων οὔτε ποι ἀφῖκται οὔτε περιπατεῖ οὔτε καθεύδει οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ, ὅπου ποτέ, μένει .... οὔτε κινούμενος ὁ τόπῳ τε ἀχώρητος καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ. Wahrſcheinlich haftet die rohe Vorſtellung räumlicher Beſchränktheit, welcher Juſtin das göttliche Weſen nach dieſer und den folgenden Stellen zu unterwerfen ſcheint, nur am Ausdrucke. Weiß doch ſelbſt Origenes,

mals [1]), weilt im Himmel [2]). Wenn alſo Juſtin Gott den Unausſprechlichen nennt, ſo iſt dieſes keines Falls in dem Sinne geſchehn, als ob ſich ſeines Bedünkens von der höchſten Urſache der Dinge wegen ihrer vorausſetzlichen abſoluten Einfachheit und Eigenſchaftsloſigkeit überhaupt außer dem Sein Nichts ausſagen laſſe, ſondern jene Negation dient nur zu recht prägnanter Herausſtellung der ungemeſſenen Diſtanz zwiſchen der göttlichen Majeſtät und der kreatürlichen Schwachheit, will nur recht kräftig die Unmöglichkeit zur Anſchauung und Anerkennung bringen; die unendliche Fülle des göttlichen Weſens in einen engen Begriff einzuſchließen oder gar im Worte und Bilde darzuſtellen. Derſelben überbegrifflichen Herrlichkeit Gottes zur Verklärung dient das weitere negative Prädikat, welches Juſtin Gotte gibt, nämlich das der Namenloſigkeit [3]). Aus einem dreifachen Grunde findet Juſtin die Benamung Gottes unſtatthaft und unmöglich. Erſtlich, weil die Namengebung keinen andern Zweck habe, als Gegenſtände, welche in einer Mehrheit und Mannigfaltigkeit vorhanden ſind, kenntlich und unterſcheidbar zu machen, Gott aber als der Einige und Einzige ſeines

---

welcher die Gottesidee bekanntlich ziemlich geiſtig faßt (de princip. 1, 1. T. I. p. 49. sqq. 1, 6, 4. p. 71. 2, 4, 3. p. 86. comment. in Joan. 13, 21. sqq. T. IV. p. 230. sqq.), in der Darſtellung von den Feſſeln der Räumlichkeit nicht durchaus loszukommen: c. Cels. 4, 5. T. I. p. 505.: *κἂν ὁ θεὸς τῶν ὅλων τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει συγκαταβαίνῃ τῷ Ἰησοῦ εἰς τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ..., οὐκ ἔξεδρος γίνεται οὐδὲ καταλείπει τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν· ὡς τινα μὲν τόπον κενὸν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ πλήρη, οὐ πρότερον αὐτὸν ἔχοντα. Ἐπιθημεῖ δὲ δύναμις καὶ θεότης θεοῦ, δι' οὗ βούλεται καὶ ἐν ᾧ εὐρίσκει χώραν, οὐκ ἀμείβοντος τόπον οὐδ' ἐκλείποντος χώραν ἑαυτοῦ κενὴν καὶ ἕλλην πληροῦντος.*

[1]) Dial. c. Tr. c. 60. p. 157. (p. 283. B.): *οὐ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ πατέρα, καταλιπόντα τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἅπαντα, ἐν ὀλίγῳ γῆς μορίῳ πεφάνθαι, πᾶς ὅστισοῦν, κἂν μικρὸν νοῦν ἔχων, τολμήσει εἰπεῖν.* — c. 56. p. 150. (p. 275. A.): *τοῦ ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος.* — c. 60. p. 157. (p. 284. A.): *τῷ ὑπὲρ κόσμον θεῷ, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι.*

[2]) Dial. c. Tr. c. 127. p. 221. (p. 357. C.) c. 129. p. 222. (p. 358. D.).

[3]) Apol. 1, 63. p. 81. (p. 95. C.): *τὸν ἀνωνόμαστον θεόν.*

Gleichen nicht habe [1]). Zweitens, weil jede Namengebung die Priorität des Benamenden vor dem Benamten voraussetze, Gotte aber als dem Ungezeugten an Alter Keiner voraufgehe [2]). Drittens weil es für die Unermeßlichkeit des göttlichen Wesens überhaupt keinen adäquaten Ausdruck gebe [3]). Alle drei Gründe wurzeln, wie leicht ersichtlich, in demselben Boden, alle drei haben die jedes endliche Maß abweisende und zersprengende Ueberschwenglichkeit Gottes zur Voraussetzung. Mit Eifersucht wacht darum Justin über die Anerkennung der gesetzten Unnennbarkeit Gottes. Einmal fordert er sie sogar mit dem zürnenden Anathem [4]): „so Jemand behaupten wollte, Gott habe einen Namen, der müßte in einem heillosen Wahnsinne befangen sein." Dabei verkennt er indeß die Schranken der menschlichen Natur keineswegs, er muthet der sprachlichen Mittheilung nicht das Hinausgehn über eine Sphäre zu, in welche sie mit Nothwendigkeit gebannt ist. Er selbst legt dem höchsten Wesen unzählige Male den einen oder den andern Namen bei und ist billig genug, dieselbe Freiheit auch Andern zuzugestehn. Sein Interdikt gilt nur dem Wahne, als ob ein Name Gottes jemals mehr als ein Anhaltspunkt für die menschliche Schwachheit sein könne, als ob er ein wesentliches Zubehör zur Gottesnatur, ein an sich

---

1) Coh. ad Gr. c. 21. p. 21. (p. 19. B.): *οὐδὲν ὄνομα ἐπὶ θεοῦ πυριολογεῖσθαι δυνατόν· τὰ γὰρ ὀνόματα εἰς δήλωσιν καὶ διάγνωσιν τῶν ὑποκειμένων κεῖται πραγμάτων, πολλῶν καὶ διαφόρων ὄντων· θεῷ δὲ οὔτε ὁ τιθεὶς ὄνομα προϋπῆρχεν, οὔτε αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζειν φήθη δεῖν, εἷς καὶ μόνος ὑπάρχων.* Denselben Schluß wiederholen Minuc. Fel. Octav. c. 18. p. 58., Cyprian. de idol. vanit. c. 9. T. II. p. 14. und Lactant. institutt. divin. 1, 6. 1, 11. Vgl. Petav. theolog. dogmat. de deo deique propriet. 8, 6. (Venet. 1757.) I. p. 319. sqq.

2) Apol. 2, 6. p. 92. (p. 44. D.): *ὄνομα τῷ πάντων πατρὶ θεῷ, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν. Ὃ γὰρ ἂν καὶ ὀνόματι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα.*

3) Apol. 1, 61. p. 80. (p. 94. D.): *ὄνομα τῷ ἀῤῥήτῳ θεῷ οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν.*

4) Apol. 1, 61. p. 80. (p. 94. D.): *ὄνομα τῷ ἀῤῥήτῳ θεῷ οὐδεὶς ἔχει εἰπεῖν· εἰ δέ τις τολμήσειεν εἶναι λέγειν, μέμηνε τὴν ἄστατον μανίαν.*

zureichendes Gefäß der Gottesfülle ſei. Gegen den Gebrauch der Bezeichnungen „Vater und Gott und Schöpfer und Herr und Gebieter“ hat er nicht das Geringſte einzuwenden, vorausgeſetzt, daß ſie nicht als wirkliche Namen, ſondern als menſchlich beſchränkte Abſtraktionen des reflektirenden Verſtandes aufgefaßt werden [1]). Ruht denn aber die behauptete Namenloſigkeit Gottes auf einer rein chriſtlichen Anſchauung des göttlichen Weſens, iſt ſie, ihrem wahren Gehalte nach, eine durchaus nothwendige Grundvoraussetzung des chriſtlichen Bewußtſeins, ſo fällt die wunderliche Meinung von ſelber hinweg, welche in jener Lehre nur einen platoniſchen Lappen auf chriſtlichem Kleide ſehn wollte [2]). Allerdings weiß auch die platoniſche Philoſophie von einem namenloſen Gotte, aber außerdem, daß das chriſtliche Dogma nicht nöthig hatte, ſich ſein Daſein erſt bei dieſer Philoſophie zu erbetteln, fehlt es auch ganz und gar an der innern Möglichkeit, das chriſtliche Dogma an dieſes platoniſche Placitum anzuſchließen. Die platoniſche Namenloſigkeit Gottes geht mit deren Korrelatbegriffe, der Unausſprechlichkeit Hand in Hand; gleich dieſer ruht auch jene auf der angenommenen, nicht bloß überbegrifflichen, ſondern ſelbſt überweſentlichen abſoluten Einfachheit Gottes. So wenig daher Juſtin mit Plato eine ſolche Einfachheit des göttlichen Seins präſumirte, ſo wenig konnte er Gott im platoniſchen Sinne den namenloſen nennen [3]). Damit behaupten wir freilich nicht, daß ſich die patriſtiſche Lehre von der Namenloſigkeit Gottes allſeitig

---

[1]) Apol. 2, 6. p. 92. (p. 44. D.): τὸ πατὴρ καὶ θεὸς καὶ κτίστης καὶ κύριος καὶ δεσπότης οὐκ ὀνόματά ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν εὐ ποιῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις. Vgl. Theophil. ad Autol. 1, 3. p. 339. sq. (p. 71. A. B.) und Clem. strom. 5, 12, 82. T. III. p. 59.

[2]) So wollten Hahn (de platonismo theol. vet. eccles. patr. p. 11. sq.) und Semler (Geſchichte der chriſtl. Glaubenslehre II. S. 44. Anm.).

[3]) Juſtin iſt ſich einer Abhängigkeit von Plato auch ſo wenig bewußt, daß er vielmehr umgekehrt Platt abhängig von dem chriſtlichen Dogma, namentlich ſofern es ſich auf 2 Moſ. 3, 14. ſtützt, macht: coh. ad Gr. c. 21. p. 21. (p. 15. E.). Vgl. Keil opuscul. academ. p. 471. sqq.

und ſchlechthin aus ſich ſelbſt, ohne allen äußern Anreiz entwickelt habe. Vielmehr geſtehn wir gern, daß einerſeits die Vielnamigkeit der griechiſchen Götterwelt die nächſte und von den Vätern ſelbſt unverholen anerkannte Veranlaſſung gegeben habe, die Unnennbarkeit Gottes ſo emphatiſch hervorzuheben [1]. Andererſeits räumen wir dem jüdiſchen Alexandrinismus ſogar einen noch nähern und innerlichern Antheil an der Fixirung dieſes Begriffes ein. Ihm gehört die bibliſche Begründung an, welche letzterm gegeben wurde. Bekanntlich hat die LXX. in der Stelle des Exodus (2 Moſ. 3, 14.), wo Gott auf die Frage des Moſes, welches ſein Name ſei und mit welchem Namen er ihn bei den Iſraeliten nennen ſolle, die Antwort ertheilt: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם, die von dem hebräiſchen Texte eigenwillig abweichende Lesart: *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· καὶ εἶπεν· οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς.* Dieſe Lesart wurde der bibliſche Anhaltspunkt, an welchen die Väter, und unter ihnen zuerſt Juſtin, ihren Satz, daß Gotte im eigentlichen Sinne durchaus kein Name zukomme, anknüpften. So ſagt Juſtin [2]: „da (Plato) in Egypten gehört hatte, daß Gott dem Moſes, als er ihn zu den Hebräern zu ſenden im Begriffe ſtand, geſagt habe: ich bin der Seiende (*ὁ ὤν*), ſo begriff er, daß Gott jenem keinen ihm eigenthümlichen Namen mitgetheilt habe; denn im eigentlichen Sinne kann Gott kein Name beigelegt werden.“ Dieſer Gebrauch der Stelle 2 Moſ. 3, 14. verräth eine offenbare Abhängigkeit von dem jüdiſchen Alexandrinismus; denn in dieſer Schule wird jener Gebrauch zuerſt gefunden, ja

---

[1] Bei Juſtin liegt dieſe Anerkennung zwar nicht in klaren Worten, aber deſſenungeachtet ziemlich offen vor: apol. 2, 5. sq. p. 92. (p. 44. C. D.): *ὀνόματι ἕκαστον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν ἀγγέλων καὶ τοῖς τέκνοις ἔθετο, προσηγόρευσαν. Ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετόν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν.*

[2] Coh. ad Gr. c. 20. sq. p. 21. (p. 19. B.): *ἀκηκοὼς (Πλάτων) ἐν Αἰγύπτῳ τὸν θεὸν τῷ Μωσῇ εἰρηκέναι· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ὁπηνίκα πρὸς τοὺς Ἑβραίους αὐτὸν ἀποστέλλειν ἔμελλεν, ἔγνω ὅτι οὐ κύριον ὄνομα ἑαυτοῦ ὁ θεὸς πρὸς αὐτὸν ἔφη· οὐδὲν γὰρ ὄνομα ἐπὶ θεοῦ κυριολογεῖσθαι δυνατόν.*

er gehört zu den charakteriſtiſchen Eigenheiten derſelben und namentlich die Ueberſetzung ὁ ὤν iſt ſelbſt ein Produkt des Geiſtes dieſer Schule [1]). Die Uebereinſtimmung zwiſchen Juſtin und den jüdiſch-alexandriniſchen Theoſophen in der Benutzung der moſaiſchen Stelle für ein zufälliges Zuſammentreffen zu halten, geht ſchon darum nicht, weil ſich Juſtin an Philo zum Theile wörtlich anſchließt. Indeß trotz dieſes engen Anſchluſſes bleibt doch die Abhängigkeit des erſtern von letzterm eine ſachlich durchaus indifferente; die Art und Weiſe, wie Beide die gemeinſam benutzte bibliſche Stelle für ihre beſondern Zwecke verwenden, iſt eine völlig verſchiedene. Wenn Philo die Worte: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν zur Begründung ſeiner theoſophiſchen Paradoxie gebraucht, daß Gotte darum kein Name beigelegt werden könne, weil er überhaupt nur ſei, ohne etwas zu ſein [2]), ſo iſt Juſtin ſo weit entfernt ihm darin zu folgen, daß er vielmehr in dem Worte ὁ ὤν bloß einen emphatiſchen Ausdruck der wahren und ewigen Realität des Einen Gottes, im Gegenſatze zur leeren Scheinexiſtenz der Heidengötter, ſieht [3]).

Um uns das göttliche Weſen, welches in ſeiner abſoluten Einheit und Totalität dem Begriffe ſchlechthin unzugänglich iſt, wenigſtens einiger Maßen vorſtellig zu machen, legen wir dem-

---

[1]) Vgl. Dähne geſchichtl. Darſtellung der jüdiſch-alexandr. Religionsphiloſophie II. S. 27. ff.

[2]) De mutat. nomin. c. 2. T. III. p. 159.: ἦν οὖν ἀκόλουθον τὸ μηδ' ὄνομα κύριον ἐπιφημισθῆναι δύνασθαι τῷ ὄντι πρὸς ἀλήθειαν. Οὐχ ὁρᾷς, ὅτι φιλοπευστοῦντι πρὸς ἀλήθειαν τῷ προφήτῃ, τί τοῖς περὶ ὀνόματος αὐτοῦ ζητοῦσιν ἀποκριτέον, φησὶν ὅτι, ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ἴσον τῷ· εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι. — de vit. Mos. 1, 14. T. IV. p. 130.: ἐὰν οὖν, φησί, πυνθάνωνταί, τί τὸ ὄνομα τοῦ πέμψαντος, μήδ' αὐτὸς εἰπεῖν ἔχω, ἀφ' οὗ δόξω διαπατᾶν; Ὁ δέ, τὸ μὲν πρῶτον λέγε, φησίν, αὐτοῖς· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν νομιολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι.

[3]) Coh. ad Gr. c. 21. p. 21. (p. 19. C. E.): οὐδὲ ὀνόματος τινὸς ὁ Θεὸς ἀποστέλλων πρὸς τοὺς Ἑβραίους τὸν Μωσέα μέμνηται, ἀλλὰ διά τινος μετοχῆς ἕνα καὶ μόνον θεὸν ἑαυτὸν εἶναι μυστικῶς διδάσκει· ἐγὼ γάρ, φησίν, εἰμι ὁ ὤν· ἀντιδιαστέλλων ἑαυτὸν δηλονότι ὁ ὂν τοῖς μὴ οὖσιν. . . . Διὰ τοῦτο πρὸς τὸν Μωσέα ἔφη· ἐγώ

ſelben eine Reihe von eigenſchaftlichen Beſtimmungen bei. Es wird damit keineswegs zugeſtanden, daß dieſe Beſtimmungen in dem göttlichen Weſen eben ſo zerſplittert und in realer Beſonderung aus einander liegen, wie wir ſie zum Behufe einer approximativen Erkenntniß Gottes aus einander legen. Es bleibt vielmehr das göttliche Weſen als eine innerlich und an ſich völlig unterſchiedloſe Einheit anerkannt. Jene Scheidung dient nur unſerer Gotteserkenntniß zum Vehikel und Nothbehelf, und gibt zugleich ein thatſächliches Bekenntniß, daß wir Gott nicht an ſich, ſondern nur in ſeinen Beziehungen zur Welt und umgekehrt in den Beziehungen der Welt zu ihm begreifen können. Dieſem Geſetze der allgemeinen menſchlichen Beſchränktheit folgend, legt denn auch Juſtin Gotte Eigenſchaften theils negativer theils poſitiver Natur bei, ohne ſich jedoch auf eine vollſtändige oder auch nur eingehende Behandlung dieſes Problems einzulaſſen. Er gedenkt der göttlichen Eigenſchaften in der Regel bloß im Vorübergehn und im Gegenſatze zu der gemeinen Vermenſchlichung, welcher die dichteriſche und plaſtiſche Mythologie der Griechen ihre Volksgötter unterwarf. Insbeſondere entzündete ſich an der Thorheit der polytheiſtiſchen Göttererzeugungslehre ſein Eifer, mit welchem er das negative Attribut des göttlichen Seins, die Anfangsloſigkeit und Endloſigkeit, herausſtellt. „Gott allein," ſagt er [1]), „iſt ungezeugt und unver-

---

εἰμι ὁ ὤν, ἵνα διὰ τῆς μετοχῆς ὄντος, τοῦ θεοῦ ὄντος καὶ μὴ ὄντων διαφορὰν διδάξῃ. — c. 25. p. 25. (p. 23. E. 24. A.).

[1]) Dial. c. Tr. c. 5. p. 108. (p. 223. D.): μόνος ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστιν. Der Titel ἀγέννητος iſt bei Juſtin faſt ſtehende Bezeichnung des göttlichen Weſens, vgl. apol. 1, 14. p. 51. (p. 61. B.) — 1, 49. p. 72. (p. 85. B.) — 2, 12. p. 96. (p. 50. C.) — 2, 13. p. 97. (p. 51. C.) — dial. c. Tr. c. 126. p. 219. (p. 355. C.). Mit gleichem Nachdrucke und in gleichem Intereſſe reden die übrigen Kirchenlehrer von der Ungezeugtheit Gottes. So Iren. adv. haeres. 4, 75. p. 285.: τέλειος ὁ ἀγέννητος· οὗτος δέ ἐστι θεός. — Theophil. ad Autol. 1, 4. p. 340. (p. 71. C.) — Minuc. Fel. Octav. c. 23. p. 84. — Tertull. adv. Mr. 1, 3. T. I. p. 5. sq. 5, 1. p. 313. — Clem. protrept. 5, 65. T. I. p. 56. — Clem. homil. 10, 10. T. I. p. 687. sq.: ὡς τοῦ ἀγεννήτου ἴδιον τὸ θεὸς εἶναι, οὕτως πᾶν ὁτιοῦν γενόμενον θεὸς τῷ ὄντι οὐκ ἔστιν.

gänglich und eben darum ist er Gott" — und [1]: „er allein ist der immer Seiende, welcher keinen Ursprung hat." Die mit der Ewigkeit wenigstens von Einer Seite zusammenhängende Eigenschaft der Unveränderlichkeit legt Justin Gotte in der doppelten Beziehung bei, daß er jede Möglichkeit einer Wandlung seiner Substanz [2] und jede Erregbarkeit durch Affekte [3] von ihm ausschließt. Das Attribut des göttlichen Erkennens, die Allwissenheit, beschreibt er allgemein so [4]: „der unaussprechliche Vater und Herr aller Dinge sieht Alles, scharf blickend und scharf hörend, nicht mit Augen auch nicht mit Ohren, sondern mit unnennbarer Kraft, und er weiß Alles, unser Keiner bleibt ihm verborgen." Im Besondern hebt er nur noch zwei Momente dieser Allwissenheit, nämlich das Vorausseh des Zukünftigen [5] und das Allsehn des Geschehenden, mit Einschluß der Gedanken [6], heraus. Noch flüchtiger eilt er über die Prärogative des göttlichen Willens, die Allmacht, Heiligkeit und Gerechtigkeit, hin. Die Allmacht bestimmt er nach der gemeinen Auffassungsweise als das Vermögen Gottes, Alles zu thun was er will [7], und nennt diesen deshalb in der Regel kurzweg den

---

[1] Coh. ad Gr. c. 22. p. 23. (p. 20. E.) — c. 25. p. 25. (p 24. A.) — de resurrect. c. 8. p. 593. C.

[2] Apol. 1, 13. p. 51. (p. 61. A.): *τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεόν.*

[3] Apol. 1, 25. p. 58. (p. 69. B.): *θεῷ τῷ ἀπαθεῖ.* Nur eine moralische Aenderung in seiner richterlichen Beziehung zur Welt findet Justin bei Gott denkbar. Gottes Stellung gegen die Menschen ändert sich, so fern die Sittlichkeit der letztern dazu Veranlassung gibt: coh. ad Gr. c. 25. p. 24. sq. (p. 23. B.).

[4] Dial. c. Tr. c. 127. p. 220. (p. 357. A.).

[5] Dial. c. Tr. c. 16. p. 117. (p. 234. B.): *προγνώστης τῶν γίνεσθαι μελλόντων ἦν καὶ ἐστιν ὁ θεός.* — c. 23. p. 122. (p. 241. A.) — apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. A.).

[6] Apol. 1, 12. p. 49. (p. 59. A.) — 1, 12. p. 50. (p. 59. C.) — 1, 15. p. 52. (p. 62. B.): *οὐ τῶν ἔργων φανερῶν μόνον τῷ θεῷ, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐνθυμημάτων.* — 2, 12. p. 96. (p. 50. C.) — 2, 12. p. 97. (p. 51. A.).

[7] Dial. c. Tr. c. 84. p. 181. (p. 310. D.): *πάντα δύνασθαι τὸν θεόν, ὅσα βούλεται.*

Allgewaltigen [1]). Die Heiligkeit faßt er als abſolute Geſchiedenheit von der Sünde, und der Gerechtigkeit gedenkt er am öfterſten in ihrer richterlichen Eigenſchaft [2]). Die Seligkeit Gottes endlich erſcheint bei ihm, immanent gedacht, nur in dem vereinzelten Momente der Bedürfnißloſigkeit [3]), tranſeunt in ihrer Offenbarung als Liebe und in dieſer Offenbarung wieder vorzugsweiſe als Barmherzigkeit [4]).

Nur ein Ausdruck des allgemeinen kirchlichen Bewußtſeins, wie es ſich auf der Grundlage der heiligen Schrift und im Gegenſatze zur heidniſchen Theologie hervorgebildet hatte, ſind dieſe Aeußerungen Juſtin's über Gottes Natur und Eigenſchaften. Der Gottesbegriff iſt bei ihm noch nicht von fern Gegenſtand der Spekulation geworden; er pflanzt den kirchlichen Lehrtropus ſeiner Zeit roh fort, wie er ihn überkommen hat. Der Grund dieſer Paſſivität liegt eben ſo in der individuellen Eigenthüm-

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 16. p. 117. (p. 234. B.): ὁ παντοκράτωρ. — c. 83. p. 181. (p. 310. A.) — c. 96. p. 193. (p. 324. A.).

[2]) Apol. 1, 6. p. 47. (p. 56. B.): τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ. — 1, 10. p. 48. (p. 58. B.): τὰ προσόντα αὐτῷ ἀγαθά..., σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ φιλανθρωπία καὶ ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστι. — 1, 44. p. 70. (p. 82. B.) — dial. c. Tr. c. 16. p. 117. (p. 234. B.) — c. 23. p. 122. (p. 241. A.) — c. 96. p. 193. (p. 323. D. 324. A.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 23. p. 122. (p. 241. A.): ἀνενδεής. — apol. 1, 13. p. 50. (p. 60. C.): ἀνενδεὴς αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὡς ἐδιδάχθημεν. — 1, 10. p. 48. (p. 58. A.): οὐ δέεσθαι τῆς παρὰ ἀνθρώπων ὑλικῆς προσφορᾶς προειλήφαμεν τὸν θεόν, αὐτὸν παρέχοντα πάντα ὁρῶντες.

[4]) De resurrect. c. 8. p. 593. E.: ἀγαθός ἐστι καὶ σώζεσθαι πάντας θέλει. — dial. c. Tr. c. 107. p. 201. (p. 334. C.): ἐλεήμων ὁ θεὸς καὶ φιλάνθρωπός ἐστιν ἐπὶ πάντας τοὺς μετατιθεμένους ἀπὸ τῆς κακίας. — c. 23. p. 122. (p. 241. A.) — c. 47. p. 143. (p. 266. D. 267. A.) — c. 96. p. 193. (p. 324. A.): τὸν παντοκράτορα θεὸν χρηστὸν καὶ οἰκτίρμονα ὁρῶμεν. — c. 108. p. 202. (p. 335. D.): τοῦ εὐσπλάγχνου καὶ πολυελέου πατρὸς τῶν ὅλων θεοῦ. Nach Athenagoras (legat. pro Christ. c. 24. p. 302. [p. 27. B.]) iſt Gotte die Güte ſo weſentlich, wie dem Körper die Farbe, nach Clemens (strom. 1, 17, 86. T. II. p. 60), wie dem Feuer die Wärme und dem Lichte die Helle.

lichkeit, wie in der geſchichtlichen Stellung Juſtin's. Für ſeine Perſon fand ſich derſelbe bei der gemein kirchlichen Faſſung der Gotteslehre vollkommen befriedigt; der Gegenſatz gegen den gemeinen Polytheismus forderte nur eine einfache Negation des Gottesunwürdigen und eine ſchlichte Darlegung des Kirchenglaubens; die heidniſche Philoſophie hatte bis dahin die chriſtliche Theologie (im engſten Sinne des Wortes) weſentlich unangetaſtet gelaſſen. Wie hätte ſich Juſtin berufen fühlen ſollen, auf wiſſenſchaftliche Fortbildung dieſer Theologie bedacht zu ſein [1]? Anders verhielt es ſich mit dem Gottesbegriffe in ſeiner trinitariſchen Faſſung. Die gläubige Zuverſicht, mit welcher die älteſten Chriſtengemeinden Jeſum als den Sohn Gottes verehrt, die glühende Andacht, mit welcher ſie ihm als dem menſchgewordenen Gotte Hymnen geſungen hatten, war bald durch den rohen Spott der Heiden, welche die Anbetung eines gekreuzigten Menſchen für Raſerei erklärten, ſammt dem Ungeſtüme der Juden, welche die göttliche Verehrung des Nazareners für einen offenen götzendieneriſchen Abfall von dem Einen Gotte ausſchrieen, unterbrochen und geſtört worden. Es wurde für die Chriſten frühe zur unausweichlichen Nothwendigkeit, ihren Glauben an die göttliche Natur und Würde Jeſu vor ſich und ihren Gegnern wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen, wenn ihr Glaube nicht für eine willkürliche Deifikation, ihre Anbetung nicht für einen gemeinen Götzendienſt gelten ſollte. Beides war ihnen gleich unerträglich. Und ſo verſuchte denn ihr erſter bedeutender Apologet Juſtin zuerſt die nothwendig gewordene Rechtfertigung zu geben. Sofern dieſer Verſuch ſich unmittelbar an die gegneriſchen Einwände anſchloß, haben wir ihn bereits oben dargeſtellt; ſeinen eigentlichen und ganzen Organismus legen wir hier aus einander.

---

[1]) In wieweit ſich Juſtin durch die Gnoſtiker zur wiſſenſchaftlichen Begründung der chriſtlichen Gotteslehre aufgefordert fühlen konnte und mochte, muß dahin geſtellt bleiben, weil uns die gegenketzeriſchen Schriften des Apologeten nicht erhalten ſind.

Zweites Kapitel.

Die Lehre vom Logos.

Jeſus iſt der Chriſt und als ſolcher im eminenten (metaphyſiſch) ausſchließlichen Sinne Sohn Gottes — dieſer Satz iſt das ſtehende, man möchte ſagen, einzige Thema der apoſtoliſchen Verkündigung, das Schibboleth des wahren bibliſchen Chriſtenthums, der Centralpunkt des chriſtlichen Glaubens. Das erſte Glied dieſes hochwichtigen Satzes unterliegt keiner beſondern Schwierigkeit, das zweite iſt die Sphinx, deren Räthſel bis zur Stunde auch den Verſtand der Weiſeſten zu Schanden gemacht hat. Dem Bedürfniſſe der eigentlichen Chriſtengemeinde genügte es von jeher, die Gottesnatur des Erlöſers als einfache Thatſache des Glaubens in ihr Bewußtſein aufzunehmen. Aber die Wiſſenden in der Gemeinde wurden gleicher Maßen von jeher, wenn nicht durch ein rein wiſſenſchaftliches, ſo doch durch ein apologetiſches Intereſſe getrieben, jene Thatſache des Glaubens zu wiſſenſchaftlicher Klarheit zu erheben. Leider daß dieſe Klarheit der Stein der Weiſen geblieben iſt, welcher noch immer geſunden werden ſoll. Man hat die Verſuche der älteſten Kirchenlehrer, das Göttliche in Jeſu an ſich und insbeſondere auf dem Standpunkte des Monotheismus wiſſenſchaftlich zu begreifen, nicht ſelten roh genannt; ſie ſind es, vorzüglich der Form nach: aber — der Wahrheit die Ehre! — die ſpätern Verſuche haben es der Sache nach nicht viel weiter gebracht. Die alte Kirche knüpfte ihre Demonſtration an den Begriff des göttlichen Logos. Dieſen Begriff fand ſie dem erſten Bildungskeime nach bereits in den kanoniſchen Büchern des A. T., in weiterer Fortbildung in den altteſtamentlichen Apokryphen, in einer gewiſſen Vollendung, aber zugleich auch Verbildung bei den jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophen, in chriſtlich geſunder, geläuterter Subſtanz bei den Apoſteln, hauptſächlich bei Johannes, geſchichtlich gegeben. Der Grundcharakter des altteſtamentlichen Gottesbegriffes iſt das Prinzip der Einheit im Rahmen der Sittlichkeit. Man hat Recht, wenn man läugnet, daß ſich dieſe

Einheit innerhalb der altteſtamentlichen Sphäre bereits zur chriſtlichen Dreiheit entfaltet habe, aber man hat von der andern Seite eben ſo ſehr Unrecht, wenn man dieſe Läugnung ſo weit ausdehnt, daß man den altteſtamentlichen Jehova zur philoſophiſchen ſolitariſchen Monas macht. Durch die ganze altteſtamentlich religiöſe Entwickelungsgeſchichte zieht ſich vielmehr unverkennbar das dunkle, bald mehr bald weniger lebenskräftige Bewußtſein hin, daß Gottes Offenbarung und Wirkſamkeit in der Welt zum guten Theile durch ein ſein Weſen und Leben in ſich wiederſtrahlendes zweites göttliches Subjekt vermittelt ſei [1]. Es mag noch zur formellen Beſchränktheit des altteſtamentlichen Standpunktes gerechnet werden, wenn im A. T. das Wort als der Träger aller Offenbarung und Einwirkung Gottes auf die Welt erſcheint. Aber ſchon die zahlreichen poetiſchen Perſonifikationen dieſes göttlichen Wortes, wie ſie bereits die ältern Bücher des A. T. bieten, enthalten unläugbar „einen dogmatiſchen Keim, ſind gleichſam Präformationen der ſpätern Hypoſtaſirung des göttlichen Wortes“ [2]. Entſchiedener tritt die Objektivirung des göttlichen Offenbarungsorganes, deren Vollendung auf jüdiſchem Boden der δεύτερος θεός Philo's iſt, in der eigenthümlichen, zwiſchen eigenſchaftlichem und hypoſtatiſchem Daſein gleichſam in der Mitte ſchwebenden Haltung hervor, welche in den ſpätern Büchern des A. T. dem göttlichen Attribute der Weisheit, dem hebräiſchen Inbegriffe der ethiſchen Vollkommenheit, gegeben iſt. Schon Hiob (28, 20. 23. ff.) redet von der göttlichen Weisheit, ob er ſie gleich im Grunde noch rein eigenſchaftlich denkt, ſofern er ſie als kosmiſches und ethiſches Prinzip beſchreibt, wie von einem außer Gott vorhandenen Sein. In geſteigerter, obſchon ebenfalls noch keineswegs realer, perſönlicher Selbſtſtändigkeit erſcheint die Weisheit in den ſalomoniſchen Sprüchwörtern (8, 1. ff., beſonders 8, 22. ff).

---

[1] Vgl. hierüber die treffliche Entwickelung von Nitzſch (über die weſentliche Dreieinigkeit Gottes, in den theol. Studien und Kritiken J. 1841. H. 2. S. 310. ff.), welcher wir jedoch nicht in allen Punkten beizuſtimmen vermögen.

[2] Worte Lücke's Kommentar über das Evangelium des Johannes. Dritte Aufl. (Bonn 1840.) I. S. 257.

Hier ſtellt ſich dieſelbe nicht bloß an den Weg und die Thore, um die Menſchen zu ſich einzuladen, kündigt ſich nicht bloß als den Urquell aller Einſicht und Tugend, als das ausſchließliche Organ der göttlichen Providenz an, ſondern ſie nennt ſich ſogar die erſte Schöpfung, den Anfang der Thaten Gottes, ſie verſichert, vom Anbeginn, vor dem Urſprunge der Berge und Hügel vorhanden geweſen zu ſein und Gotte bei der Weltſchöpfung als eigentliche Baumeiſterin, als täglicher Gegenſtand ſeiner Freude und ſeines Ergötzens zur Seite geſtanden zu haben. Die göttliche Weisheit hat in dieſer Schilderung, wie geſagt, noch keine eigentlich ſubſtantielle Realität, aber die dichteriſche Perſonifikation hat den äußerſten Grad ihrer elaſtiſchen Spannkraft erreicht. Noch eine Potenz — und das bewegliche, flüſſige Gebild der ahnenden Phantaſie mußte zu der feſten, beſtimmten Geſtalt eines metaphyſiſchen Konkretum gedeihn. Dieſe metaphyſiſche Schöpfung iſt indeß auf kanoniſchem Boden nicht mehr vor ſich gegangen. Sie gehört erſt der apokryphiſchen Entwikkelungsſtufe des altteſtamentlichen Geiſtes an. Ja auch hier kommt ſie nicht ſogleich zum vollen Durchbruche. Die Spruchſammlung des Paläſtinenſers Jeſus Sirach, welche im Original etwa 200 J. v. Chr. zuſammengeſtellt wurde, ſteht im Weſentlichen noch auf derſelben Grenzſcheide, wie die ſalomoniſchen Sprüchwörter, ihre Weisheit trägt noch daſſelbe verſchwebende Gepräge einer ahnungsvollen Perſonifikation, wie die ſalomoniſche [1], ja ſie iſt in Wahrheit ein theilweiſe ſklaviſches Abbild von dieſer. Die göttliche Weisheit iſt nach der Darſtellung des Siraciden (Sir. 1, 1. ff. 24, 3. ff.) vor der Zeit, im Anfange von Gott geſchaffen worden oder vielmehr aus des Höchſten

[1] Bereits ein konſolidirtes hypoſtatiſches Mittelweſen ſehn in der Weisheit des Siraciden Keil (opusc. academ. p. 506. sqq.), Rauch (über d. λόγος des Evangeliſten Johannes, in Zimmermann's u. Heydenreich's Monatsſchrift f. Predigerwiſſenſchaften VI, 3. S. 207. f. 267.) und, wie es ſcheint, auch Strauß (die chriſtl. Glaubenslehre I. S. 412.). Aber mit Recht haben ſich gegen dieſe Auffaſſung Dähne (geſchichtl. Darſtellung der jüdiſch-alexandr. Rel. II. S. 130. ff.) und Lücke (Kommentar I. S. 262. ff.) erklärt. In die Mitte zwiſchen beide Partheien tritt Gfrörer (Philo u. die alexandr. Theoſophie II. S. 52.).

Munde hervorgegangen und bleibt die beſtändige Geſellſchafterin Gottes; ſie hat bei der Weltſchöpfung wie ein Nebel die Erde umhüllt; ihr Thron ruht auf einer Wolkenſäule, ſie wohnt im Himmel, aber zugleich iſt und herrſcht ſie überall, ſie wandelt in des Meeres Tiefe, ſie hat auf der ganzen Erde, unter allen Völkern Eigenthum, doch iſt ihr liebſter und bleibender Aufenthalt in Iſrael, ihre reichſte Fülle hat ſie über Jeruſalem ausgegoſſen, im heiligen Zelte dient ſie vor Gott, das geſchriebene moſaiſche Geſetz iſt ihr vollendeter Offenbarungskodex, gleichſam der Leib, in welchem ſie eine ſichtbare, national geſchichtliche Konſiſtenz gewonnen hat. Eigenthümlich iſt dieſer Beſchreibung der Weisheit die Beſtimmtheit, mit welcher die welterleuchtende und erziehende Thätigkeit der göttlichen Sophia in prägnanteſter Objektivität innerhalb des theokratiſchen Bundesvolkes verlegt wird. Schon blickt durch dieſe Faſſung die dunkle Geſtalt des göttlichen Logos hindurch, welcher nach der ſpätern Theologie ſein hypoſtatiſches Sein durch ſo zahlreiche Erſcheinungen unter dem jüdiſchen Volke zu erkennen gab. Aber nur erſt in ahnungsvoller Schüchternheit nähert ſich Jeſus Sirach dem längſt vorbereiteten Schritte ſubſtantieller Objektivirung des göttlichen Offenbarungsorganes; wirklich gethan iſt dieſer Schritt zuerſt in der apokryphiſchen Weisheit Salomo's. In dieſer Gnomenſammlung trägt die göttliche Weisheit den unverkennbaren Charakter ſubſtantieller Beſonderheit. Der unbekannte Urheber dieſer Sammlung preiſt die Weisheit nicht bloß mit wortreicher Ueberſchwenglichkeit als die unerſchöpfliche (7, 14. 8, 18.) Quelle aller Erkenntniß in phyſiſcher (7, 16. ff. 8, 8.) und ſittlicher (9, 3.) Hinſicht, als den Urgrund aller Tugend (8, 7. 9, 3. 18.) und Kunſtgeſchicklichkeit (7, 16.), aller Freude und alles Glückes (8, 10. ff. 16. ff.), kurz als den unvergleichlichen Inbegriff aller wahren Güter (7, 7 — 11. 8, 3. ff.); er erhebt ſie nicht bloß zur allherrſchenden (7, 12.) Beiſitzerin des göttlichen Thrones (9, 4. 10.) und läßt ſie bei dem Schöpfungsakte als Zeugin (9, 9.) oder vielmehr als eigentlich und allein thätige Bildnerin aller Dinge (7, 12. 22. 8, 5. f.) gegenwärtig ſein, nennt ſie den Abglanz des ewigen Lichtes, das fleckenloſe Spiegelbild des göttlichen Wirkens, das Abbild der göttli-

chen Güte (7, 26.), ſondern er bezeichnet ſie, ihr eigentliches Weſen näher berührend, beſtimmt als einen Hauch der Kraft Gottes, als einen lautern Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen (7, 25.), als einen Geiſt, welcher verſtändig, heilig, eingeboren, vielgetheilt, fein, leicht beweglich, ja beweglicher als die Bewegung, durchdringend, fleckenlos, klar, ſogar glänzender als die Sonne, ſcharf, unaufhaltſam, feſt, ſelig, allmächtig, allſehend, Alles erneuere, Alles, insbeſondere die verſtändigen, reinen, feinen Geiſter vermöge ſeiner Reinheit durchdringe, am liebſten in heiligen Seelen Wohnung mache und Freunde Gottes und Propheten erzeuge (7, 22. — 8, 1.). Augenſcheinlich hat die Weisheit in dieſer Faſſung aufgehört, eine bloße begrifflich objektivirte Eigenſchaft Gottes zu ſein, ſie hat außer Gott ein ſelbſtſtändiges Daſein gewonnen, ſie erſcheint als eine beſondere, durch Emanation entſtandene, feine Lichtſubſtanz. Dabei wird ſie jedoch weder moraliſch noch eſſentiell von Gott wahrhaft geſchieden, ſie iſt der treue und unveränderliche Abdruck und Widerſchein der göttlichen Weſensfülle, ſie iſt, ob ſie gleich Alles durchdringt, doch bei Gott. In ihrer Relation zur Welt iſt ſie das verbindende Medium des Kreatürlichen mit dem Göttlichen; alles Heil und Leben, alle Förderung und Seligkeit, welche von Gott auf die Welt übergeht, wird durch ſie vermittelt. Mit beſonderer Beſtimmtheit ſtellt das Buch der Weisheit (10, 1. ff. 15. ff.) das individuelle Wirken der göttlichen Sophia unter dem iſraelitiſchen Volke heraus. Sie iſt es, welche die Patriarchen Adam und Noah, Abraham und Lot, Jakob und Joſeph behütet und geleitet, gerettet und geſegnet hat, ſie iſt es, welche das Volk Iſrael aus der Knechtſchaft erlöſt und durch Moſes vor Pharao Zeichen und Wunder verrichtet hat, ſie iſt dem Volke auf wunderbaren Wegen durch die Wüſte vorher gegangen, als ein Schirm des Tags und eine Sternenflamme des Nachts. Sie hat die Fluthen des rothen Meeres geöffnet und das auserwählte Volk durch dieſelben hindurchgeleitet.

Es fehlte nach dieſer Feſtſtellung des Begriffes der göttlichen Mittelurſache nur noch an Einem, um demſelben diejenige weſentliche Vollendung zu geben, welche zu erreichen ihm auf

altteſtamentlichem Boden überhaupt möglich war, nämlich daß an die Stelle der allgemeinen, wenn auch noch ſo vergeiſtigten Lichtnatur ein perſönliches Weſen trat. In dem Buche der Weisheit iſt dieſes noch nicht geſchehn. Das göttliche Mittelweſen dieſer Schrift nähert ſich wohl zuweilen dem Begriffe der Perſon, verſchwimmt aber doch auch wieder zugleich in der Vorſtellung einer durch das All ausgegoſſenen Seelenſubſtanz. Erſt Philo oder allgemeiner die philoſophiſche Denkweiſe, als deren vornehmſter Repräſentant und Pfleger er erſcheint, verlieh dem göttlichen Offenbarungsorgane den beſtimmten Charakter einer Hypoſtaſe. Seine Logologie iſt die unmittelbare Vorhalle des chriſtlichen Logosbegriffes. Er verſchmolz in ſeine Darſtellung die weſentlichen Elemente, welche durch die bisherige Entfaltung des altteſtamentlichen Geiſtes für den geſuchten Begriff eines ſelbſtbewußten Vermittlungsorganes zwiſchen Gott und Welt gewonnen worden waren, und wußte oder ſtrebte wenigſtens, dieſem Begriffe durch Anſchluß an platoniſche Lehrſätze eine philoſophiſche Grundlage zu geben. Er ging von der platoniſch dualiſtiſchen Grundannahme eines abſolut unveränderlichen, einfachen, eigenſchaftsloſen Gottes, welchem Nichts als das Sein zuſtehe (daher ſehr häufig ὁ ὤν, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν genannt), und einer gleich ewigen Materie, welche er mit ſchwankendem Lehrtropus bald als die reine Negation des wahren Seins, als den ſchlechthin qualitätloſen Gegenſatz des Geſtalteten, bald und am liebſten als das chaotiſche, regelloſe, wilde Urgemiſch der vier Elemente betrachtete, aus. Beide, Gott und Materie, dachte er in einem ſchroffen und doch auch wieder vermittelten Gegenſatze. Gott iſt als das ſchlechthin thätige Prinzip Urheber und Regent alles Vorhandenen [1]), die Welt, wie ſie in der Erſcheinung vorliegt, iſt zwar nicht ihrem materiellen Subſtrate, aber doch ihrer formellen Ausprägung nach ein Werk Gottes; denn Zweckmäßigkeit und Intelligenz haben

[1]) Leg. allegor. 1, 2. T. I. p. 61.: ὥσπερ ἴδιον τὸ παίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν. — 3, 3. p. 128.: ἑνὸς ὄντος αἰτίου τοῦ δρῶντος. — de cherub. c. 26. p. 219.: φύσις δραστήριον τὸ τῶν ὅλων αἴτιον. — c. 35. p. 228.

ihren Grund nicht in der Materie selbst. Die Weltbildung und Welterhaltung ist der Gott mit der Materie vermittelnde Akt. Auf welche Weise fand aber diese Vermittlung statt? Wie konnte Gott Urheber der vorhandenen Weltform werden? Wie kann er die Welt erhalten und beherrschen? Nicht durch sich selbst; denn es widerstreitet der göttlichen Einfachheit und Majestät schlechterdings, mit etwas Sinnlichem, Materiellem in unmittelbare Verbindung zu treten; durch seine Kräfte ordnete und erhält Gott die Welt [1]. Als derselbe nämlich auf den Impuls seiner Güte die Weltbildung beschlossen hatte, entwarf er, etwa wie ein menschlicher Künstler vor der Konstruktion eines Kunstgebildes thut, in seinem Verstande ein Urbild der Dinge, welche werden sollten. Dieses Urbild (*ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα* oder einfach *ἀρχέτυπον, παράδειγμα*) enthielt in unendlicher Mannigfaltigkeit und Abstufung die Musterbilder (platonisch *ἰδέαι* genannt) aller Einzeldinge, welche Dasein und Gestalt gewinnen sollten, und bildete in dieser Gesammtheit die vorbildliche oder Idealwelt (*κόσμος νοητός, ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστὼς κόσμος*), von welcher die sinnliche nur ein Abdruck ist [2]. Ursprünglich ein bloßer, und zwar der älteste Gedanke Gottes, und darum in dessen Wesen verschlossen [3], ihrer Natur nach gleich Gott unkörperlich, geistig, unsichtbar, unerkennbar und unbestimmbar [4], objektivirte sich die Ideenwelt, indem sie

---

1) De victim. offer. c. 13. T. IV. p. 355.: *ἐξ ἐκείνης* (*ἀμορφίας*) *πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἁπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης φαύειν τὸν ἴδιον καὶ μακάριον, ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν.* — Euseb. praep. evang. 7, 13. p. 328. A.

2) De mund. opif. c. 4. sqq. T. I. p. 7. sqq. c. 10. p. 12. — leg. alleg. 1, 9. p. 65. — de confus. ling. c. 34. T. II. p. 285. — vit. Mos. 3, 13. T. IV. p. 211.

3) De mund. opif. c. 6. p. 9. — de profug. c. 14. T. III. p. 125.

4) De vit. Mos. 1, 28. T. IV. p. 147.: *ἡ ἀειδὴς καὶ ἀόρατος καὶ ἀσώματος τῶν ὄντων παραδειγματικὴ οὐσία.* — de monarch. 1, 6. p. 292. sq. — de sacrif. Abel. et Cain. c. 15. T. I. p. 244.: *ἀπερίγραφοι.*

in der Mannigfaltigkeit ihrer Bildungen aus Gott heraustrat. In dieſer ihrer äußern Objektivität, welche nach ihrer Entſtehung als eine Erweiterung der göttlichen Weſenheit [1] oder als ein Strahlenwerfen der göttlichen Lichtnatur [2] oder auch als ein Ueberfließen des göttlichen Lebensquells [3] zu denken iſt, wurden die göttlichen Ideen oder Kräfte die weltſchöpferiſchen und welterhaltenden Mittelpotenzen, indem ſie der ungeordneten, formloſen Materie die ihr beſtimmten Formen anbildeten, indem ſie wie Trabanten um den himmliſchen König geſchaart ſtehn und ihm folgen, wohin er ſie ruft, verrichten, was ihm nicht ziemt [4], indem ſie wie Statthalter, wie Augen und Ohren des Allgebieters Alles ſehn und hören, und wie Boten vom Himmel herniederſteigen, um das Geſchaffene zu ſchützen und zu retten, um den Kindern die Befehle des Vaters und dem Vater die Bedürfniſſe der Kinder mitzutheilen [5], indem ſie wie ein allumfaſſendes Band durch Himmel und Erde, durch Luft und Waſſer ausgedehnt ſind [6]. Nach ihrer Eigenſchaft als urſprüngliche Gedankenbilder und ſpäter emanirte verſelbſtſtändigte Einzelkräfte und nach Analogie des menſchlichen λόγος ἐνδιάθετος, des unausgeſprochenen Gedankens, und des λόγος προφορικός, des geſprochenen, gleichſam ſubſtantialiſirten Wortes, werden ſie im Doppelſinne des griechiſchen λόγος (Vernunft und Wort)

---

[1] Quod det. pot. insid. c. 24. T. I. p. 292.: τέμνεται οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται. — de mut. nomin. c. 4. T. III. p. 163.

[2] De profug. c. 24. T. III. p. 138.: ὁ θεὸς . . . λαμπροτάτῳ φωτί, ἑαυτῷ, τὰ ὅλα αὐγάζει. — de somn. 1, 13. p. 230. — 1, 18. p. 238.: τὸ ἱερὸν φέγγος ὁ θεὸς ἀκτινοβολεῖ. — de praem. et poen. c. 6. T. V. p. 226.

[3] De profug. c. 36. T. III. p. 152. — de somn. 2, 37. p. 312. sq.

[4] De sacrif. Abel. c. 15. T. I. p. 244. — de confus. ling. c. 34. T. II. p. 285. — de migrat. Abrah. c. 31. p. 330. — de Abrah. c. 24. T. IV. p. 29. — de monarch. 1, 6. p. 292. — fragm. in Exod. 24, 13. T. VI. p. 245.

[5] De somn. 1, 22. T. III. p. 244.

[6] De confus. ling. c. 27. T. II. p. 277. — de migrat. Abrah. c. 32. p. 332.

am bezeichnendſten Logi genannt [1]. Ihre Einheit [2] trotz ihrer unendlichen Vielheit haben ſie, ſowohl was ihre Immanenz in Gott als ihre Ausbreitung durch die Welt betrifft, in dem Kollektivbegriffe des göttlichen Logos, welcher eben deshalb der allumfaſſende Logos (ὁ γενικώτατος λόγος) [3], die Idee der Ideen (ἰδέα τῶν ἰδεῶν) [4], der Ort (ὁ τόπος) [5], die Mutterſtadt (ἡ μητρόπολις) [6], der Vater [7], der Wagenlenker (ὁ ἡνίοχος) [8] und Führer (ὁ ἡγεμών, ὑφηγητής) [9] der Kräfte oder Logi heißt.

Indem Philo ſomit den geſammten Komplex, gleichſam das Pleroma der göttlichen Geiſterwelt in dem Begriffe des göttlichen Logos koncentrirt, trägt er auf dieſen natürlich auch im

---

[1] Leg. allegor. 2, 7. T. I. p. 98. — de vit. Mos. 3, 13. T. IV. p. 211. — de judic. c. 3. T. V. p. 128. Die Doppelbedeutung des griechiſchen Wortes λόγος, vermöge welcher es ſich eben ſowohl zur Bezeichnung der Immanenz als der perſönlichen Subſiſtenz der göttlichen Mittelurſache als tauglich erwies, ja beide Momente in Einem Laute zuſammenfaßte, war es nächſt dem Einfluſſe der altteſtamentlichen Redeweiſe vorzüglich, wodurch ſich Philo beſtimmt fühlte, von dem Sprachgebrauche ſeiner unmittelbaren Vorläufer, des Salomo, Jeſus Sirach und Pſeudo-Salomo abzugehn und das weltbildende göttliche Mittelprinzip nicht mit dem dieſen geläufigen Namen der Weisheit, ſondern dem des Logos zu benennen. Wohl hat auch bei ihm der Terminus σοφία ſeine Stelle, ja er wird zuweilen mit dem des Logos vertauſcht, aber dieß nur in ungenauer Rede. An ſich iſt dem Philo die Weisheit eine Einzelkraft des Logos, nämlich die letzterm inwohnende intellektuelle Fähigkeit, den weiſen Weltplan zu entwerfen. S. Grossmann quaest. Philon. II. p. 67. sq. und Dähne geſchichtl. Darſtellung I. S. 210. ff. 220. ff. II. S. 162. f.

[2] De mund. opif. c. 9. T. I. p. 12.: τὴν τοῦ νοητοῦ κόσμου μόνωσιν, μοναδικὴν ἔχοντος φύσιν. — quod deus immut. c. 18. T. II. p. 83.

[3] Leg. allegor. 3, 61. T. I. p. 174.

[4] De mund. opif. c. 6. T. I. p. 9. — de migrat. Abrah. c. 18. T. II. p. 315.

[5] De mund. opif. c. 5. T. I. p. 8. — de somn. 1, 11. T. III. p. 227.

[6] De profug. c. 18. T. III. p. 130.

[7] De somn. 2, 28. T. III. p. 302.

[8] De profug. c. 19. T. III. p. 131.

[9] De somn. 1, 41. T. III. p. 265.

eminenten Sinne alle die Beſtimmungen und Funktionen über, mit welchen er ſonſt die einzelnen Logi theils für ſich theils in ihrer Geſammtheit bekleidet. So iſt ihm der Logos das Ebenbild (ἡ εἰκών)[1], der Abglanz (ἡ δόξα)[2] oder (nach emanatiſtiſcher Anſchauungsweiſe) der Schatten (ἡ σκιά)[3] Gottes, der erſtgeborene[4] oder älteſte Sohn[5] des Ewigen, zwar nicht der Gott im höchſten Sinne des Wortes, doch ein Gott (nicht ὁ θεός, ſondern einfach θεός)[6], der zweite Gott[7], die Natur, welche zwiſchen Gott und Menſch auf der Grenze ſteht, geringer als Gott und erhabener als der Menſch, nicht ungezeugt wie jener und doch auch nicht erzeugt wie dieſer[8]. Alle Offenbarung des unſichtbaren, unerforſchlichen Gottes in der Welt, alle thätige Beziehung des abſolut Unerreichbaren zur Kreatur wird durch den Logos vermittelt. Dieſer iſt der Dolmetſcher

---

[1]) De confus. ling. c. 20. T. II. p. 269. c. 28. p. 279. — quis rer. divin. haer. c. 48. T. III. p. 50. — de profug. c. 19. p. 131. — de somn. 1, 41. p. 264. — de monarch. 2, 5. T. IV. p. 205.

[2]) De somn. 1, 40. T. III. p. 263. — de monarch. 1, 6. T. IV. p. 292. — fragm. in Exod. 24, 13. T. VI. p. 244. sq.

[3]) Leg. alleg. 3, 31. T. I. p. 152.

[4]) De agricult. c. 12. T. II. p. 116.: ὁ πρωτόγονος υἱός. — de confus. ling. c. 28. p. 279.: ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ λόγος.

[5]) De confus. ling. c. 14. p. 262.: πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ, ὃν ἑτέρωθι πρωτόγονον ὠνόμασε. — quod deus immut. c. 6. p. 73.

[6]) De somn. 1, 39. T. III. p. 262. sq.: ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν· οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους. Διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος (1 Mos. 31, 13.) ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρον μεμήνυκεν, εἰπών· ἐγώ εἰμι ὁ θεός· τὸν δ' ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου, φάσκων· ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ, οὐ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' αὐτὸ μόνον, θεοῦ. Καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον.

[7]) Euseb. praep. evang. 7, 13. p. 323. A.: τὸν δεύτερον θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. — Phil. leg. alleg. 2, 21. T. I. p. 113. Vgl. andere Stellen bei Grossmann quaest. Philon. II. p. 46.

[8]) Quis rer. div. haer. c. 42. T. III. p. 46.: οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων. — de somn. 2, 28. p. 303.: μεθόριός τις θεοῦ φύσις, τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώπου δὲ κρείττων.

ſamkeit ſtehn zu bleiben. Unbedingt unmöglich aber wird dieſe Annahme durch die Stellung, welche der Logos als kosmiſches Prinzip einnimmt. Denn wenn Philo den Logos eben darum als Mittelpotenz zwiſchen Gott und die Welt einreiht, um nicht die Weltbildung und das fortgehende Amt providentieller Erhaltung unmittelbar auf den höchſten Gott ſelbſt zurückführen zu müſſen, weil er das mit deſſen abſoluter, ſeliger Vollkommenheit durchaus unvereinbar findet, wenn er im Sinne dieſer Vorausſetzung den Logos nicht ſelten dem höchſten Gotte theils ſchlechtweg theils unter dem beſondern Titel der zweiten Potenz entgegenſetzt, wenn er wiederholt mit ängſtlicher Befliſſentlichkeit dem gefürchteten Vorurtheile, als ob dieſer oder jener providentielle Akt (z. B. eine Gotteserſcheinung) von dem höchſten Gotte ſelbſt ausgegangen ſei, mit der Erinnerung entgegentritt, daß in allen dieſen Fällen der göttliche Logos das eigentliche und ausſchließliche Agens ſei [1]: ſo hat dieſe Unterſcheidung augenſcheinlich nur darin ihren Sinn, daß Philo in dem Logos eine von dem Weſen Gottes hypoſtatiſch geſchiedene Individualität anerkannte. Philo müßte mit ſich ſelbſt im ärgſten Widerſpruche geſtanden haben, wenn er, nachdem er Gott und Welt in einen ausſchließenden Gegenſatz geſtellt hatte, doch auch wieder den Logos, den geſetzten Vermittler zwiſchen beiden, mit der Subſtanz Gottes weſentlich identificirt hätte. Freilich bleibt ſich Philo der Perſönlichkeit ſeines Logos nicht durchgängig ſtreng bewußt, freilich löſt er deſſen perſönliche Subſiſtenz zuweilen anſcheinend bis zur völligen Eigenſchaftlichkeit auf, aber dieſes nur, wo er ſeiner beweglichen Phantaſie ſorglos die Zügel ſchießen läßt und namentlich zwiſchen dem *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* nicht gehörig ſcheidet. Wo er ſich ſelbſt verſteht, ſtellt er den Logos unzweifelhaft als Perſon dar [2].

---

[1]) S. die hierher gehörigen Stellen bei Dähne, geſchichtl. Darſtellung I. S. 240. f.

[2]) In dieſem Reſultate treffen die zahlreichen neuern, von den verſchiedenſten Standpunkten unternommenen Darſtellungen der philoniſchen Logoslehre faſt ſämmtlich zuſammen. Vgl. Keil opusc. acad. p. 512. sqq., Ballenſtedt Philo und Johannes (Braunſchw. 1802.) S. 23. ff. 32. ff., Grossmann quaest. Philon. II. p. 45. sq. 68.,

In dieſer Ausprägung nun hat die Logoslehre und vor Allem die Logoslehre Philo's den chriſtologiſch ſpekulativen Verſuchen der älteſten Kirchenväter zum Anknüpfungspunkte und Wegweiſer gedient. Freilich noch nicht den ſogenannten apoſtoliſchen Vätern. Ihnen iſt noch jede Anwendung der Logosidee fremd. Ihrem rein apoſtoliſchen, praktiſchen Sinne genügte es, treue Organe und Pfleger des chriſtlichen Gemeindebewußtſeins zu ſein, ohne ſich um ſpekulative Ausbildung der dogmatiſchen Sätze zu kümmern. Ihre Auszeichnung iſt die Kindlichkeit und Unerſchütterlichkeit eines in Liebe glühenden Glaubens, von gelehrter Bildung beſitzen und zeigen ſie wenig. Sie ſprechen ihre Ueberzeugung von der göttlichen Natur und Würde Jeſu einfach aus, weit entfernt, eine Vermittlung durch menſchliche Wiſſenſchaft für dieſelbe zu ſuchen oder zu geben. Die Göttlichkeit des Erlöſers im prägnanten Sinne des Wortes iſt ihnen reine Glaubensthatſache von unmittelbarer Gewißheit. Clemens von Rom nennt Jeſum ſchlechthin den Urheber unſeres Heiles, den Hohenprieſter unſerer Opfer, den Anwalt unſerer Schwachheit, er gibt ihm kurzweg, wenn auch emphatiſch den Namen ὁ κύριος, bezeichnet ihn als den Abglanz und das Scepter der göttlichen Herrlichkeit und ſtellt ihn ſo hoch über die Engel, als der Sohnesname den Engelnamen überragt [1]). Etwas eingehender ſpricht Barnabas. Ihm iſt Jeſus als Sohn Gottes (welchem Titel mit ausdrücklicher Verwahrung metaphyſiſcher Gehalt zugeſprochen wird) [2]) der Inbegriff und Zielpunkt aller Dinge [3]), der Schöpfer, Beherrſcher und

---

Gfrörer Philo und die alexandr. Theoſophie I. S. 243. ff. 282. ff., Ritter Geſchichte der Philoſophie IV. S. 446. f. 450. f., Dähne geſchichtl. Darſtellung I. S. 238. ff., Lücke Kommentar üb. d. Evangelium des Johannes I. S. 279. ff. und Strauß die chriſtl. Glaubenslehre I. S. 415.

[1]) Epist. ad Corinth. prim. c. 36. T. I. p. 167.: ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ τοσούτῳ μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν (vgl. Pſ. 2, 7. mit 104, 4.) — c. 16. p. 154.

[2]) Epist. c. 12. T. I. p. 41.

[3]) Epist. c. 12. p. 40.: ἔχεις καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν.

einſtige Richter der Welt, das intelligente Subjekt, zu welchem Gott vor der Weltſchöpfung ſprach (1 Moſ. 1, 26.): wir wollen einen Menſchen bilden [1]. Er ſieht in ihm das Prinzip und den Gegenſtand der altteſtamentlichen Prophetie [2], und umkleidet ihn im Geiſte der altteſtamentlichen Betrachtungsweiſe mit einem ſolchen Glanze, daß er verſichert, ſterblichen Augen ſei es ohne Gefahr nicht möglich, ihn anzuſchaun. „Wäre er nicht im Fleiſche erſchienen," heißt es [3], „wie hätten wir Menſchen ihn anſehn können, ohne zu ſterben, da man doch ſchon bei einem Blicke in die Sonne, welche vergänglich und ein Werk ſeiner Hände iſt, den Strahlen nicht gerade entgegenſehn kann?" Ungefähr in derſelben Weiſe äußert ſich Hermas über die Göttlichkeit Jeſu. Er nennt letztern für gewöhnlich den Sohn Gottes und bezeichnet dieſen Namen als einen großen und unerfaßlichen; er erklärt jenen für älter als alle Kreatur und bezeugt, daß er dem Vater als Rathgeber bei der Weltſchöpfung zur Seite geweſen ſei; er betrachtet ihn als das fortdauernde Fundament alles Seins [4]. Am ſtärkſten und glühendſten hebt unter den apoſtoliſchen Vätern Ignatius die Gottheit Chriſti hervor, nicht als ob ſeine Vorſtellung von ihr dogmatiſch ausgebildeter und geglätteter wäre, wie die der übrigen apoſtoliſchen Väter, ſie trägt vielmehr denſelben Stempel unbeſtimmter Rohheit, wie die

---

[1]) Epist. c. 5. p. 60.: orbis terrarum dominus, cui dixit die (deus) ante constitutionem saeculi: faciamus hominem. — c. 7. p. 20. Aus letzterer Stelle lieſt Francke (die Lehren der apoſtoliſchen Väter: Zeitſchrift f. d. geſammte lutheriſche Theologie u. Kirche, herausg. von Rudelbach und Guerike I, 2. S. 80. ff.) mit überſcharfem Scharfſinne ſchon die lutheriſche Lehre von der communicatio idiomatum heraus.

[2]) Epistol. c. 5. p. 61.

[3]) Epistol. c. 5. p. 16.

[4]) Past. 3, 9, 12. T. I. p. 115.: filius dei omni creatura antiquior est, ita ut in consilio patri suo adfuerit ad condendam creaturam. — 3, 9, 14. p. 116.: nomen filii dei magnum et immensum est et totus ab eo sustentatur orbis. Vergeblich müht ſich Lange (Beiträge zur älteſten Kirchengeſchichte. Lpz. 1831. II. S. 138. f.), aus der erſtern Stelle die ihm unbehagliche Lehre von der hypoſtatiſchen Präexiſtenz des Sohnes hinwegzudeuten.

jener [1]; aber ſein ganzes Reden von dem Erlöſer iſt ein fortgehendes Brennen in ihm; die Ueberzeugung, daß der gekreuzigte Jeſus menſchgewordener Gott ſei, iſt der eigentliche, unerſchütterliche Anker ſeines Glaubens, der lebensvolle Quell ſeiner hoffnungsreichen Freudigkeit. Er nennt den Erlöſer einfach, aber ſehr häufig und mit ſtarker Betonung Gott [2], ſieht in ihm den Sohn Gottes, welcher vor Aeonen bei dem Vater war, als deſſen ewiger Logos, und nach dem Willen und der Kraft des ewig wirkſamen Gottes aus dieſem hervorging [3].

Blieben die apoſtoliſchen Väter trotz der Ueberſchwenglichkeit ihrer Liebe für den Erlöſer, trotz der Entſchiedenheit ihrer Ueberzeugung von dem göttlichen Weſen und Leben des Herrn gemäß dem Apoſtoliſchen ihres Sinnes und Berufes bei ganz aphoriſtiſchen, einfachen und unentwickelten Aeußerungen dieſer ihrer Ueberzeugung ſtehn, ſo findet ſich dagegen bereits bei den nächſtfolgenden Apologeten die Frage nach der Göttlichkeit Jeſu in unverkennbar dogmatiſchem Geiſte und Intereſſe behandelt, und bei ihnen Allen bildet gleich unverkennbar die altteſtamentlich philoniſche Logoslehre den wiſſenſchaftlichen Rahmen zu dem chriſtlich bibliſchen Dogma. Nicht als ob die Väter die weſentlichen Grundlagen des philoniſchen Syſtems gutgeheißen und adoptirt hätten, dieſes konnten ſie nicht, ohne ihr chriſtliches Prinzip zu verläugnen; nicht als ob ſie die bibliſche Glaubens-

---

[1] Es iſt hier nur von der kürzern Recenſion der ignatianiſchen Briefe die Rede; die längere, welche auf Aechtheit keinen Anſpruch hat, redet in viel beſtimmtern und ſymboliſch vorſichtigern Ausdrücken von Chriſto, ja ſie flicht ſchon kalt berechnend, wo ſie nur kann, mit zuweilen wahrhaft pedantiſcher Förmlichkeit im Geiſte ſpäterer Schematiſirung die Trinität in ihre Darſtellung ein. Vgl. Rothe die Anfänge der chriſtl. Kirche I. S. 744. ff.

[2] Epist. ad Ephes. c. 7. T. II. p. 13. — c. 18. sq. p. 16. sq. — ad Roman. c. 3. p. 27. — ad Smyrn. c. 1. p. 34.

[3] Epist. ad Magnes. c. 6. p. 18.: *Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη.* — c. 8. p. 19.: *εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών.* — ad Smyrn. c. 1. p. 34.: *δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν .... υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ.*

ſubſtanz mit philoniſcher Gnoſis verſetzt hätten, ſie faßten nur den bibliſchen Inhalt in ein philoniſches Gefäß, betrachteten die bibliſchen Stellen zuweilen durch philoniſche Brille. Das Material ihres Logosbegriffes iſt weſentlich bibliſch, aber ſeine Konſtruktion verräth den philoniſchen Grundriß. So zunächſt bei Juſtin. Ihm, wie den übrigen gedachten Apologeten, war durch den heidniſchen und jüdiſchen Gegenſatz die zwiefache Aufgabe geſtellt, einmal die Möglichkeit und Wirklichkeit des Vorhandenſeins eines zweiten Göttlichen neben dem Urgöttlichen darzuthun, und ſodann die Vereinbarkeit dieſer Zwiefachheit des göttlichen Seins mit der chriſtlichen Grundvorausſetzung der Einheit des Göttlichen zu zeigen. Beide Aufgaben löſt Juſtin, wie jene, in theilweiſem Anſchluſſe an die auf jüdiſchem Boden geſchichtlich gegebene und durch Johannes zu der Perſon Jeſu in Beziehung geſetzte Logoslehre.

Um zunächſt jene Möglichkeit und Wahrheit der perſönlichen Gottheit Jeſu denkbar zu machen, adoptirt Juſtin die philoniſche Scheidung des Logos in einen immanenten und transeunten. Er betrachtet das Göttliche in Jeſu als eine urſprünglich rein eigenſchaftliche und erſt ſpäter hypoſtaſirte Vernunftkraft Gottes, ſchreibt ihm demnach wohl eigenſchaftliche, aber keine perſönliche Ewigkeit zu. So lange der Logos in Gott ruhte, war er mit deſſen Subſtanz weſentlich identiſch oder vielmehr er verhielt ſich zu ihr, wie ein Theil zum Ganzen; erſt durch das Heraustreten aus der Weſenheit Gottes gelangte er zu perſönlicher Selbſtſtändigkeit. Juſtin hegte die Meinung, welche Tertullian kurz ſo ausſpricht [1]: fuit tempus cum filius non fuit, und als die Epoche, um welche der Logos aus Gott heraustrat, dachte er ſich die Zeit der Weltſchöpfung. Beides, ſowohl die eigenſchaftliche Immanenz und der hypoſtatiſche Hervorgang als das ewige und vorweltlich-zeitliche Sein des Logos liegt deutlich in folgenden zwei Stellen ausgeſprochen [2]: „der Sohn

[1] Adv. Hermog. c. 3. T. II. p. 61.

[2] Apol. 2, 6. p. 92. (p. 44. D.): ὁ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν

Gottes, welcher allein im eigentlichen Sinne Sohn heißt, der Logos, welcher vor allen Geſchöpfen mit Gott war und gezeugt wurde, als jener im Anfange durch ihn Alles ſchuf und ordnete,

---

καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, Χριστὸς ..... λέγεται. — dial. c. Tr. c. 62. p. 159. (p. 285. D.): τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρὶ καὶ τούτῳ ὁ πατὴρ προσομιλεῖ (1 Moſ. 1, 26. 3, 22.). In dieſen beiden Stellen bilden die Worte und Begriffe συνεῖναι und γεννᾶσθαι einen, wenn auch ſprachlich etwas verdeckten, doch nicht zu verkennenden Gegenſatz. Auf dieſem Gegenſatze ruht die Wahrheit der im Texte gegebenen Darſtellung. Das συνεῖναι wird durch den (begrifflich freilich etwas unbeholfenen) Zuſatz πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων über alle Zeit hinausgeſtellt, das γεννᾶσθαι dagegen, ob es ſchon auch an dieſem Zuſatze Theil nimmt, wird durch die weitere chroniſche Beſtimmung ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε mit der Weltſchöpfung ſo ziemlich gleichzeitig geſetzt, alſo der Zeit ſelbſt unmittelbar nahe gerückt. Das γεννᾶσθαι iſt der ſtehende analogiſch ſpekulative Modus, unter welchem ſich Juſtin das Individuell- oder Perſönlichwerden des göttlichen Logos vorſtellt (vgl. außer den bald folgenden Stellen die ſchon oben S. 75. berührte: dial. c. Tr. c. 129. p. 222. [p. 359. A. B.]: γεγεννῆσθαι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἁπλῶς τῶν κτισμάτων ὁ λόγος (Sprüchw. Sal. 8, 25.) ἐδήλου, καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι, πᾶς ὁστισοῦν ὁμολογήσειε); das συνεῖναι iſt darum kraft des Gegenſatzes als ein unperſönliches, rein eigenſchaftliches zu denken. In der Regel haben diejenigen, welchen aus einem falſchen dogmatiſchen Intereſſe daran lag, ſchon den Vater Juſtin im Sinne der nicäiſchen Homouſie rechtgläubig zu finden, die erſte der beiden ausgehobenen und erläuterten Stellen benutzt, um die ewige Perſönlichkeit des Sohnes aus ihr herauszudeuten; allein dieſe Deutung iſt nur bei der gewaltſamſten Mißhandlung der Stelle möglich. Die Kunſtmittel, welche man auf verſchiedenen Seiten angewandt hat, um die gefühlte Willkür der Auslegung mit einem Scheine des Rechte zu überkleiden, zerſtieben bei der erſten Berührung. Koch (Justin. Mart. c. Tryph. Jud. dialogus p. 172. sq. 216. sq.) und nach ihm Möhler (Patrologie I. S. 238.) wollten γεννώμενος von der ewigen Zeugung des Logos verſtanden wiſſen, ſofern die von dem Logos behauptete Erzeugung eine vorweltliche genannt werde und Vorweltlichkeit eben nur ein anderer Ausdruck für den Begriff der Ewigkeit ſei. „Rückte Juſtin die Zeugung über den Anfang der Schöpfung, alſo über den Anfang der Zeit herauf, ſo fällt ſie natürlich in die Ewigkeit.“ In dieſer künſtlichen Deutung iſt überſehn, daß die Worte συνὼν καὶ γεννώμενος den bereits angegebenen Gegenſatz bilden, daß die Begriffe der Vorweltlichkeit und Ewigkeit keineswegs

wird Chriſtus genannt" — und: „das vom Vater wahrhaftig ausgeworfene Erzeugniß war vor allen Geſchöpfen bei dem Vater und zu ihm redete der Vater (1 Moſ. 1, 26. 3, 22)."

---

durchaus zuſammenfallen, ſich vielmehr nicht ſelten wie Relatives und Abſolutes zu einander verhalten, und daß die freie Wahl der Zeitpartikel ὅτε, welche die Weltſchöpfung und die Zeugung des Logos faſt als ſimultane Akte erſcheinen läßt, eben wegen dieſer Freiheit die abſolute Ewigkeit jener Zeugung beſtimmt ausſchließt. Auch gereicht der gedachten Auslegung der Umſtand nicht zur ſonderlichen Empfehlung, daß ſie genöthigt iſt, die Worte συνὼν καὶ γεννώμενος zu einem Hyſteron Proteron zu machen. Noch naiver als dieſe Auslegung, iſt die Art und Weiſe, wie Möhler in einer frühern Schrift (Athanaſius der Große und die Kirche ſeiner Zeit. Mainz 1827. I. S. 39. f.) die in Rede ſtehende Stelle der Apologie nicäiſch zu machen ſuchte. Er unterſcheidet daſelbſt zwiſchen innerm Glauben und begrifflicher Darſtellung, räumt demgemäß ein, daß Juſtin in der inkriminirten Stelle dem Logos ein bloßes vorweltliches Gezeugtſein zugeſtehe, aber verſichert nichtsdeſtoweniger, daß er in Wahrheit an eine ewige Perſönlichkeit des Logos geglaubt habe. Jenes vorweltliche Gezeugtſein komme lediglich auf Rechnung der unvollkommenen, ſich ſelbſt widerſprechenden Darſtellung, welche des Verfaſſers eigentliche Gedanken gar nicht ausdrücke; die ewige Zeugung des Logos habe der Apologet lehren wollen, wenn gleich freilich dem Buchſtaben nach nicht wirklich gelehrt. Gewiß ein bequemes Auskunftsmittel, um Alles bei einem Schriftſteller zu finden, was man zu finden Luſt hat, aber nicht überall wird es für ehrlich gehalten, in ſolcher Weiſe zwiſchen den Zeilen zu leſen. Sprachlich ſcheinbarer, aber darum im Weſentlichen nicht glücklicher war der Verſuch, welchen Riſanius (Justinus philos. christ. et mart. exhibitus veritatis evangel. testis et confessor. Frcf. 1688. p. 116.) und Bull (defens. fidei Nicaen. 3, 2, 1. Opp. ed. Grabe p. 187.) machten, den Ausſpruch der Apologie mit der nicäiſchen Theologie in Einklang zu bringen. Sie trennten den Zwiſchenſatz ὅτε τὴν ἀρχὴν .... ἐκόσμησε ſyntaktiſch von γεννώμενος und ſetzten ihn als Kauſalſatz, indem ſie ὅτε durch quoniam übertrugen, mit dem Hauptſatze Χριστὸς .... λέγεται in Verbindung. Dieſe Wendung wird, abgeſehn daß auch ſie ſich das erwähnte Hyſteron Proteron zu Schulden kommen läßt, ſchon dadurch unmöglich gemacht, daß ὅτε Zeit- und nicht Kauſalpartikel iſt und daß, wenn die Worte ὅτε τὴν ἀρχὴν .... ἐκόσμησε den Grund angeben ſollten, um deswillen der Sohn Gottes Chriſtus genannt werde, dieſelben mit dem ſogleich folgenden Zwiſchenſatze κατὰ τὸ .. κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεόν, welcher den angegebenen Grund wirklich enthält, eine unerträgliche Tautologie bilden würden. Gleich unberechtigt iſt ſchließlich die ſachliche Diſtinktion, durch welche Prudent. Maranus

Weil der Logos die erſte Subſtanz war, welche von Gott ausging, nennt ihn Juſtin nicht ſelten den Erſtgezeugten Gottes [1] oder den Erſtgeborenen aller Geſchöpfe [2]. Den Akt des Hervorgehns ſelbſt bezeichnet er, in Bezug auf Gott gedacht, durch προβάλλειν [3], am häufigſten durch γεννᾶν [4], und demgemäß in Bezug auf den Logos durch προβάλλεσθαι, γεννᾶσθαι, auch

(Opera Just. p. 92. not. h. p. 158. not. b. p. 159. not. a. d. p. 218. not. d. p. 222. not. a. b.), welchem ſich mit unweſentlichen Modifikationen Vogelſang (fides Nicaena de filio dei sanct. patrum atque doctorum, qui tribus primis saeculis continua successione in ecclesia floruerunt, traditione confirmata. Colon. 1829. p. 38. sqq. 43. 45. sq. 108.) anſchließt, die unwillkommene Beſchränkung der Ewigkeit des Logos aus der Stelle der Apologie entfernen wollte. Er unterſchied zwiſchen einer ewigen realen und einer vorweltlich-zeitlichen metaphoriſchen Zeugung des Logos. Erſtere, das ewige Perſönlichwerden des Logos in Gott oder vielmehr die Folge davon, das ewige perſönliche Sein in und bei Gott, glaubte er in dem Ausdrucke συνών angedeutet und letztere, das bloße aktuelle Hervortreten der ewigen Perſönlichkeit des Logos aus Gott zum Behufe der Weltſchöpfung fand er in den Worten γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν .... ἐκόσμησε wieder. Dieſe Diſtinktion zwiſchen einer ewigen und vorweltlich-zeitlichen, einer realen und bildlich ſogenannten Zeugung iſt rein erſonnen. Juſtin kennt nur Eine Zeugung des Logos, welche er unmittelbar vor der Weltſchöpfung ſtattfinden läßt; unter dieſer Zeugung verſteht er, wie wir bereits geſehn haben und noch weiter ſehn werden, ausſchließend das perſönliche Individuellwerden des vorher eigenſchaftlich in Gott begriffenen Logos; von einer bloß titulariſchen Zeugung iſt bei ihm keine Rede. Maranus gibt ſich die äußerſte Mühe, die Wirklichkeit der angenommenen doppelten Zeugung aus einzelnen Aeußerungen Juſtin's zu erhärten; aber welcher Art die Beweiſe ſind, zu welchen er ſeine Zuflucht nehmen muß, läßt ſich allein ſchon daraus erſehn, daß er ſich zuletzt ſogar zu dem verzweifelten Mittel getrieben ſieht, eine und dieſelbe Aeußerung, welche er das eine Mal zum Beweiſe der zeitlich-bildlichen Zeugung gebraucht hatte, ein anderes Mal in demſelben Zuſammenhange wieder als Quellſitz der ewigen Zeugung zu betrachten.

[1] Apol. 1, 58. p. 78. (p. 92. B.): πρωτόγονος τοῦ θεοῦ — 1, 46. p. 71. (p. 83. C.): πρωτότοκος τοῦ θεοῦ — 1, 63. p. 81. (p. 96. C.).

[2] S. oben S. 7.

[3] Dial. c. Tr. c. 62. p. 159. (p. 285. D.) — c. 76. p. 178. (p. 301. B.).

[4] Apol. 1, 23. p. 57. (p. 68. C.) — 2, 6. p. 92. (p. 44. D.) — dial. c. Tr. c. 129. p. 222. (p. 359. B.).

προέρχεσθαι [1]; den Logos selbſt, ſofern er aus Gott heraus-getreten iſt, nennt er in der Regel γέννημα [2], einmal auch ἐργασία [3]. Schon dieſe Ausdrücke laſſen erkennen, durch welche Analogie Juſtin den Hervorgang des Logos aus Gott, welchen er als letzter Grundurſache der Macht und dem Willen Gottes zuſchreibt [4], zu verſinnlichen ſucht. Es iſt die Analogie der Zeugung. Weil aber dieſe Analogie der Mißdeutung nahe liegt, ſofern die phyſiſche Zeugung gleichſam eine Zertheilung oder Entleerung des zeugenden Subjekts in ſich ſchließt, ſo gibt Juſtin der gewählten Analogie wieder zwei andere, nämlich die des Lichtes und der menſchlichen Rede, zu Trägern, um der rohen Vorſtellung zu wehren, als ob Gott durch die Zeugung ſeines Sohnes eine Theilung oder Verminderung ſeiner Subſtanz erlitten habe. „Vor allen Geſchöpfen," ſagt er [5], „erzeugte

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 100. p. 195. (p. 327. B.). Das Wort προπηδᾶν, welches Dähne (geſchichtl. Darſtellung u. ſ. w. I. S. 268.) unter die techniſchen Ausdrücke zählt, mit welchen Juſtin den Ausgang des Logos aus Gott zu bezeichnen pflegt, kommt allerdings in den Schriften des Märtyrers vor, aber nur ein einziges Mal (c. Tr. c. 128. p. 221. [p. 358. B.]), und zwar in einem Zuſammenhange, wo derſelbe eine fremde Meinung mißbilligend anführt. Unter den Katholikern brauchte zuerſt Tatian (orat. c. Gr. c. 5. p. 247. [p. 145. A.]) das Wort in der Weiſe, wie es fälſchlich von Juſtin behauptet wird.

[2]) Dial. c. Tr. c. 62. p. 159. (p. 285. D.) — c. 129. p. 222. (p. 359. B.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 114. p. 207. (p. 341. D.). Erwähnenswerth iſt auch, daß Juſtin die Behauptung Tryphon's, daß Gott Chriſtum geſchaffen habe (τοῦ θεοῦ τοῦ καὶ αὐτὸν τοῦτον ποιήσαντος), ohne alle Mißbilligung hingehn läßt: c. Tr. c. 64. p. 161. (p. 287. C.). Aehnlich Tatian (orat. c. Gr. c. 5. p. 247. [p. 145. A.]): ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός.

[4]) Dial. c. Tr. c. 100. p. 195. (p. 327. B.): πρὸ πάντων ποιημάτων, ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθόντα. Für einen freien Willensakt Gottes halten auch noch Tatian (a. O.), Theophilus von Antiochien (ad Autol. 2, 22. p. 365. [p. 100. B.]), Tertullian (adv. Prax. c. 6. T. II. p. 153.) und Origenes (de princip. 1, 2, 6. T. I. p. 55. Justinian. epistol. ad Men. in Mansi collect. concil. T. IX. p. 525.) die Hypoſtaſirung des Logos.

[5]) Dial. c. Tr. c. 61. p. 157. sq. (p. 284. A—C.): ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ

Gott aus ſich als Prinzip des Seins eine Vernunftkraft, welche von dem heiligen Geiſte bald Glanz des Herrn bald Sohn bald Weisheit bald Botſchafter bald Gott bald Herr bald Logos genannt wird bald auch ſich ſelbſt oberſten Heerführer nennt: in der Weiſe, wie wir es an uns erſehn. Denn wenn wir ein vernünftiges Wort ausſtoßen, ſo zeugen wir Vernunft, ohne daß wir uns theilen, ohne daß die Denkkraft in uns dadurch verringert wird. Oder wie wir beim Feuer es wahrnehmen. Wenn ein Feuer an einem andern entzündet wird, ſo erfährt das, woran die Anzündung ſtattfand, keine Verminderung, ſondern bleibt daſſelbe, und doch erſcheint das, welches entzündet wurde, zugleich als vorhanden.“ Später fügt er wiederholend hinzu [1]: „ich habe erwähnt, daß jenes Weſen (der Lo-

---

λογικήν ...., ὁποῖον καὶ ἐφ' ἡμῶν γινόμενον ὁρῶμεν. Λόγον γάρ τινα προβάλλοντες, λόγον γεννῶμεν, οὐ κατ' ἀποτομήν, ὡς ἐλαττωθῆναι τὸν ἐν ἡμῖν λόγον, προβαλλόμενοι· καὶ ὁποῖον ἐπὶ πυρὸς ὁρῶμεν ἄλλο γινόμενον, οὐκ ἐλαττουμένου ἐκείνου, ἐξ οὗ ἡ ἄναψις γέγονεν, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ μένοντος, καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀναφθὲν καὶ αὐτὸ ὂν φαίνεται, οὐκ ἐλαττῶσαν ἐκεῖνο, ἐξ οὗ ἀνήφθη. Dieſe Analogie des Feuers, welcher ſich ſchon Philo (de gigant. c. 6. T. II. p. 55.) zur Verdeutlichung der Geiſtesübertragung von Einem zum Andern bediente, ſo wie die Analogie der menſchlichen Rede ſind auch von Tatian (orat. c. Gr. c. 5. p. 248. [p. 145. B. C.]), Tertullian (adv. Prax. c. 8. T. II. p. 157. sq. apol. c. 21. T. V. p. 43. sq.) und Lactantius (institutt. divin. 4, 29.) zur Verſinnlichung der Zeugung des Logos, zum Theile mit ſichtbarer Abhängigkeit von Juſtin, gebraucht. Dagegen verwirft Irenäus (adv. haeres. 2, 16. sqq. p. 130. sqq.) jede Anwendung derartiger Analogieen als eben ſo unnütz, wie ungeziemend, zunächſt zwar nur in Oppoſition gegen die Gnoſtiker, aber unbewußt, wenigſtens unabſichtlich auch die Katholiker treffend.

[1] Dial. c. Tr. c. 128. p. 221. sq. (p. 358. C. D.): εἰπών, τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρός, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ, ἀλλ' οὐ κατ' ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, ὁποῖα τὰ ἄλλα πάντα μεριζόμενα καὶ τεμνόμενα οὐ τὰ αὐτά ἐστιν ἃ καὶ πρὶν τμηθῆναι· καὶ παραδείγματος χάριν παρειλήφειν τὰ ὡς ἀπὸ πυρὸς ἀναπτόμενα πυρά, ἃ ἕτερα ὁρῶμεν, οὐδὲν ἐλαττουμένου ἐκείνου, ἐξ οὗ ἀναφθῆναι πολλὰ δύνανται, ἀλλὰ ταὐτοῦ μένοντος. Dem weſentlichen Inhalte nach legt Tertullian dieſelbe Verwahrung ein: adv. Prax. c. 8. T. II. p. 157. sq. apol. c. 21. T. V. p. 43. sq. Intereſſant iſt es zu ſehn, wie ſich Tatian trotz ſeiner ſonſtigen Abhängigkeit von Juſtin und ſeiner begrifflichen

gos) von dem Vater gezeugt worden sei, durch dessen Macht und Willen, nicht in Folge einer Lostrennung, als ob die Substanz des Vaters getheilt worden sei, so wie alle übrigen Dinge, welche getheilt und abgetrennt werden, aufhören zu sein was sie vor der Trennung waren, und beispielshalber habe ich auf Feuer Bezug genommen, welche, wenn sie an einem andern Feuer entzündet werden, andere sind, ohne daß jenes eine Verminderung erleidet, woran viele entzündet werden können, vielmehr dasselbe bleibt." Von dem Augenblicke an, wo der Logos aus Gott hervorging, stellt ihn Justin zu letzterm in das Verhältniß des Sohnes, und weil kein anderes Wesen in derselben Unmittelbarkeit von Gott ausging, wie der Logos, nennt Justin diesen in einem ganz vorzüglichen, in einem einzigen und ausschließenden Sinne Sohn Gottes [1], nennt ihn kurzweg den Eingeborenen [2]. An das Sohnesverhältniß knüpft er zugleich den Gottesnamen und Gottescharakter des Logos. Unzählige Male legt er ihm den Namen und die Würde eines Gottes bei. Nicht nur, daß er sagt [3]: „vor der Weltschöpfung war er Gott" — und [4]: „Gott heißt er und Gott ist er und wird es sein," sondern er zählt auch eine Reihe altteſtamentlicher Stellen (1 Mos. 18, 1. 32, 30. 2 Mos. 6, 2. f. 4 Mos. 11, 23. 5 Mos. 31, 2. f.) auf, in welchen seines Bedünkens Christus geradezu

---

Uebereinstimmung mit der Logoslehre dieses seines Lehrers, in diesem Punkte eine eigene Terminologie zu schaffen sucht: orat. c. Gr. c. 5. p. 247. sq. (p. 145. B.): *γέγονε κατὰ μερισμόν, οὐ κατ' ἀποτομήν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὸν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν.* Vgl. Daniel Tatianus der Apologet S. 157. ff.

[1] Apol. 1, 23. p. 57. (p. 68. C.): *Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις.* — 2, 6. p. 92. (p. 44. D.): *ὁ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός.*

[2] Dial. c. Tr. c. 105. p. 200. (p. 332. C.): *μονογενὴς ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος.*

[3] Dial. c. Tr. c. 56. p. 152. (p. 276. C.): *τὸν καὶ πρὸ ποιήσεως κόσμου ὄντα θεόν.*

[4] Dial. c. Tr. c. 58. p. 156. (p. 281. D.): *θεὸς καλεῖται καὶ θεός ἐστι καὶ ἔσται* — c. 127. p. 221. (p. 357. D.) — apol. 1, 63.

Gott genannt wird [1]). Den Beſitz des Gottesnamens und der Gottesnatur aber macht er augenſcheinlich von dem Sohnesverhältniß abhängig, wenn er ſagt [2]): „er iſt Gott, als Sohn des einigen und ungezeugten und unausſprechlichen Gottes" — und [3]): „er iſt Gott, weil er das erſtgeborene Kind aller Kreaturen iſt."

Mit dem Ausgange aus dem Weſen des Vaters läßt Juſtin, wie ſchon erinnert, den Logos ſein hypoſtatiſches Daſein beginnen. Wenn das bis in die neueſte Zeit in Abrede geſtellt, wenn von verſchiedenen Seiten die Behauptung ausgeſprochen worden iſt, daß Juſtin den Logos eben ſo wenig nach, als vor ſeiner Ausſtrahlung aus Gott zum Behufe der Weltſchöpfung für etwas Anderes, als eine göttliche Kraft gehalten habe [4]), ſo kann man in Zweifel ſein, ob man mehr die Befangenheit, welche ſich in dieſer Behauptung zu Tage legt, oder die Zuverſicht, mit welcher ſie nicht ſelten zu Markte getragen worden iſt, bewundern ſolle. Die zwei Stützen, auf welche ſie in der Regel baſirt wird, ſind ſchon an ſich völlig morſch und unzulänglich. Das Wort δύναμις, welches Juſtin von dem

---

p. 81. (p. 96. C.). Ja einige Male nennt Juſtin Chriſtum ſogar mit emphatiſch vorgeſetztem Artikel ὁ θεός, ſo c. Tr. c. 56. p. 151. (p. 276. C.) — c. 75. p. 172. (p. 300. D.) — c. 113. p. 206. (p. 340. C.). Es iſt alſo unrichtig, wenn Milow (über Jeſus und deſſen Perſon und Amt u. ſ. w. in Henke's Magazin f. Religionsphiloſophie u. ſ. w. III, 1. S. 113.) behauptet, die alten Kirchenlehrer hätten Jeſum nie ſchlechthin ὁ θεός genannt. Einem kritiſchen Gewaltſtreiche ſieht es ziemlich ähnlich, wenn Lange (ausführl. Geſchichte der Dogmen I. S. 149.) den Artikel in der letzten der angeführten Stellen ſtreichen will.

[1]) Dial. c. Tr. c. 126. p. 219. sq. (p. 355. D. 356.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 126. p. 219. (p. 355. C.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 125. p. 218. (p. 354. C.): θεοῦ, ἐκ τοῦ εἶναι τέκνον πρωτότοκον τῶν ὅλων κτισμάτων.

[4]) So von Ziegler (theologiſche Abhandlungen I. S. 92. f.), Wundemann (Geſchichte der chriſtl. Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanaſius bis auf Gregor d. Großen I. S. 256.), Auguſti (Lehrbuch d. chriſtl. Dogmengeſchichte 4 Aufl. S. 287.), von Ammon (die Fortbildung des Chriſtenthums zur Weltreligion 2 Aufl. II. S. 107. 115. f. 162. 167.) u. A.

Logos zuweilen gebraucht [1]), bezeichnet im kirchlichen Sprachgebrauche eben so wohl eine Person, als eine Kraft. So werden, um nur zweier Beispiele zu gedenken, von Justin auch der Satan [2]) und die guten Engel [3]), von Athenagoras die Engel [4]) δυνάμεις genannt. Die Lehre aber, daß Christus als Logos längst vor seiner Inkarnation unter den Menschen geschäftig und letztern Allen mitgetheilt gewesen sei, wird auch bei vorausgesetzter Persönlichkeit des Logos nicht schwerer zu enträthseln sein, als wenn die Schrift von Gott, dessen Substantialität ja Niemand billig in Zweifel zieht, lehrt, daß er die Menschenherzen erfülle, erleuchte, begeistere, lenke. Was aber jene Behauptung rein unbegreiflich erscheinen läßt, ist nicht nur dieß, daß Justin die persönliche Subsistenz des Logos nach seiner Zeugung vom Vater aus dem Begriffe der Zeugung positiv folgert [5]) und mit dem angelegentlichsten Interesse auf Grund alttestamentlicher Aussprüche (1 Mos. 1, 26. 3, 22. 19, 24.) und Geschichtserzählungen (Theophanieen) biblisch zu begründen bemüht ist [6]), sondern vor Allem dieß, daß er die beliebte Annahme einer bloß dynamischen Existenz des Logos auch nach seiner Zeugung in direkter Gegenrede bekämpft und verwirft. Er sagt [7]): „es be-

---

[1]) Apol. 1, 32. p. 63. (p. 74. B.) — dial. c. Tr. c. 61. p. 158. (p. 284. C.) — c. 105. p. 200. (p. 332. C.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 125. p. 218. (p. 354. D.): ὁ διάβολος, τουτέστιν ἡ δύναμις ἐκείνη ἡ καὶ ὄφις κεκλημένη καὶ σατανᾶς.

[3]) Dial. c. Tr. c. 85. p. 182. (p. 311. C.).

[4]) Legat. p. Christ. c. 24. p. 302. (p. 27. A.). Vgl. andere Stellen bei Suicer. thesaur. eccles. I. p. 969. sq. und Baumgarten-Crusius Lehrbuch d. christl. Dogmengeschichte II. S. 1041.

[5]) Vgl. S. 75. u. 282. ff.

[6]) S. oben S. 72. ff.

[7]) Dial. c. Tr. c. 128. p. 221. (p. 358. A—C.): γινώσκω καὶ τινὰς προλέγειν ταῦτα βουλομένους καὶ φάσκειν ..... ἄτμητον καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς τὴν δύναμιν ὑπάρχειν, ὅπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φασὶ φῶς ἐπὶ γῆς εἶναι ἄτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ ὅταν δύσῃ, συναποφέρεται τὸ φῶς· οὕτως ὁ πατήρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ· καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. Κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ τοὺς ἀγγέλους ποιεῖν αὐτὸν διδάσκουσιν. Ἀλλ' ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἄγγελοι,

haupten Einige, die Kraft, welche vom Vater des Alls ausgegangen und dem Moſes, Abraham und Jakob erſchienen iſt, werde bei ihrer Erſcheinung vor den Menſchen, ſofern durch ſie der Wille des Vaters den Menſchen kundgethan wird, Botſchafter, ſofern ſie mitunter in einem Geſichte überbegrifflicher Herrlichkeit auftritt, Glanz, ſofern ſie mitunter nach dem Willen des Vaters in Mannes- und Menſchengeſtalt erſcheint, Mann und Menſch, ſofern ſie den Menſchen die Mittheilungen des Vaters überbringt, Rede genannt. Sie behaupten ferner, dieſe Kraft werde von dem Vater nicht abgetheilt und losgetrennt, ſo wenig der Sonnenſtrahl auf der Erde von der Sonne im Himmel abgelöſt oder losgetrennt werde, ſondern gleichwie das Licht beim Untergange der Sonne mit hinweggehe, alſo laſſe auch der Vater, ſo oft er wolle, ſeine Kraft aus ſich herausſpringen und, ſo oft er wolle, ziehe er ſie wieder in ſich zurück. Auf dieſelbe Weiſe, ſagen ſie, ſchaffe er auch die Engel. Allein daß es wirkliche Engel gibt, welche beſtändig fortdauern und nicht wieder in den Zuſtand zurückkehren, aus welchem ſie hervorgegan-

---

καὶ ἀεὶ μένοντες καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗπερ γεγόνασιν, ἀποδέδεικται· καὶ ὅτι δύναμις αὕτη, ἣν καὶ θεὸν καλεῖ ὁ προφητικὸς λόγος ... καὶ ἄγγελον, οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν τι ἐστί, καὶ ἐν τοῖς προειρημένοις διὰ βραχέων τὸν λόγον ἐξήτασα, εἰπών, τὴν δύναμιν ταύτην γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ πατρός. Die in dieſen Worten verworfene Betrachtung des Logos als einer bloß temporären Ausſtrahlung göttlicher Kräfte ohne hypoſtatiſche Exiſtenz iſt im Weſentlichen dieſelbe, von welcher die ſpäter ſogenannten Monarchianer oder Patripaſſianer ausgingen: ein Beweis, daß die modaliſtiſche Identificirung des Göttlichen in Chriſto mit der Hypoſtaſe des Vaters längſt vorher in der Kirche Anerkennung und Anſehn gewonnen hatte, ehe ſie in Praxeas, Sabellius und den Andern ihre geſchichtlich gewordenen Repräſentanten erhielt. Kehrt doch ſelbſt das Bild von dem Sonnenſtrahle, deſſen Juſtin Erwähnung thut, bei Sabellius wieder: Epiphan. adv. haeres. 62, 1. T. I. p. 513. Wie Meier (Lehrbuch der Dogmengeſchichte S. 71.) mit namentlicher Beziehung auf die ausgehobene Stelle Juſtin's ſchreiben konnte: „Juſtin wagte noch nicht, dieſe (monarchianiſch-modaliſtiſche) Auffaſſung des Verhältniſſes von Vater, Sohn und Geiſt als irrig zu verwerfen," iſt ſchwer erklärlich.

gen sind, habe ich schon gezeigt, so wie ich kürzlich auch das dargethan habe, daß die Kraft, welche das prophetische Wort Gott und Botschafter nennt, nicht bloß nominell, wie der Sonnenstrahl, gezählt wird, sondern etwas numerisch wahrhaft Verschiedenes ist. Zu diesem Behufe habe ich erklärt, daß jene Kraft von dem Vater gezeugt worden sei." Diese ausdrückliche, auf die angegebenen positiven Momente gegründete Verwahrung setzt es hoffentlich für Jedermann außer Zweifel, daß Justin den Logos nach seinem Ausgange vom Vater in substantieller, persönlicher Selbstständigkeit gedacht habe.

Hatte Justin an dem Verhältnisse des immanenten und transeunten Logos und an der Analogie der menschlichen Zeugung die metaphysische Möglichkeit des Persönlichwerdens eines zweiten göttlichen Subjekts aus der Wesensfülle des Urgöttlichen nach Kräften zur Anschauung gebracht und das wirkliche Vorhandensein dieses Subjekts hauptsächlich an seiner weltschöpferischen und altteſtamentlich-geschichtlichen Wirksamkeit nachgewiesen, so war damit der erste Theil der christologisch-trinitarischen Aufgabe, welche er sich gestellt sah, gelöst. Aber noch blieb der andere schwierigere zurück, die Existenz jener zweiten göttlichen Persönlichkeit mit dem Prinzip und der Forderung des Monotheismus begrifflich in Ausgleichung zu bringen. Der Weg, auf welchem Justin diese Ausgleichung versuchte, war theils der schon oben erwähnte allgemeine, daß er an die moralische Einigkeit der beiden göttlichen Personen, des Vaters und Sohnes, erinnerte[1], theils der besondere, durch Philo's Einfluß empfohlene, daß er den Sohn in das strengste Subordinationsverhältniß zu dem Vater stellte. Bestimmt und vielseitig spricht Justin dieses Verhältniß der Unterordnung aus[2].

[1] Siehe S. 78. Vgl. außerdem dial. c. Tr. c. 101. p. 196. (p. 328. A.): *οὐ τῇ αὐτοῦ βουλῇ ἢ ἰσχύϊ πράττειν τι καυχώμενος.*

[2] Erkannt haben dieses bereits (Starck) Versuch einer Geschichte des Arianismus (Berlin 1783.) I. S. 82. 84. f., Oelrichs de vera et certa eorum, qui medio secundo atque ineunte tertio saeculo floruerunt, patrum de ratione sive relatione filii seu verbi cum patre sententia (Gotting. 1787.) p. 21. sq., Martini Versuch einer pragmat. Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi (Rostock 1800.) I. S. 49. f.

Kurz deutet er es an, wo er, wie nicht selten geschieht, dem Logos den zweiten Platz nach Gott anweist. So, wenn er sagt [1]: „daß wir Jesum Christum, in welchem wir den Sohn des wahren Gottes erkennen und welchem wir die zweite Rangstelle zuerkennen, und den prophetischen Geist in dritter Abstufung mit gutem Grunde verehren, werden wir zeigen" — und [2]: „den von dem ungezeugten und unaussprechlichen Gotte ausgegangenen Logos verehren und lieben wir nach Gott" — und [3]: „die erste Kraft nach Gott dem Vater und Herrn aller Dinge und Sohn ist der Logos" — und [4]: „nach Gott dem Allerzeuger kennen wir keinen so erhabenen und gerechten Herrscher, als den Logos." Der Sinn, in welchem Justin den Logos dem Vater untergeordnet glaubt, ist der zwiefache einer durchgängigen Abhängigkeit und einer quantitativen Wesensungleichheit.

Von Gott abhängig denkt Justin den Logos in Ansehung seines Daseins, seines Ranges und seiner Macht, seiner Verehrung und seiner Wirksamkeit. Alles, was der Logos hat, ist ein Geschenk des Vaters [5]. Er ist Gott, weil es der Vater gewollt hat [6]; er ist mächtig, ja Herr der himm-

---

[1]) Apol. 1, 13. p. 51. (p. 60. E.): *Ἰησοῦν Χριστόν . . . τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου . . ., υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.*

[2]) Apol. 2, 13. p. 97. (p. 51. C.): *τὸν ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον μετὰ τὸν θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν.*

[3]) Apol. 1, 32. p. 63. (p. 74. B.): *ἡ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν.*

[4]) Apol. 1, 12. p. 50. (p. 59. E.): *ὁ λόγος, οὗ βασιλικώτατον καὶ δικαιότατον ἄρχοντα μετὰ τὸν γεννήσαντα θεὸν οὐδένα οἴδαμεν ὄντα.*

[5]) Dial. c. Tr. c. 86. p. 184. (p. 313. C.): *αὐτὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔλαβε τὸ βασιλεὺς καὶ χριστὸς καὶ ἱερεὺς καὶ ἄγγελος (εἶναι) καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα ἔχει ἢ ἔσχε.*

[6]) Dial. c. Tr. c. 127. p. 221. (p. 357. B.): *ἐκεῖνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου (πατρὸς) καὶ θεὸν ὄντα υἱὸν αὐτοῦ.* — c. 129. p. 222. (p. 358. D.): *τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑπάρχοντα· ὃς καὶ τοῦ ἐπὶ γῆς κυρίου κύριός ἐστιν* (1 Mos. 19, 24.), *ὡς πατὴρ*

liſchen Gewalten, weil Gott es ihm verliehn hat [1]; er empfängt göttliche Ehre, weil Gott es verordnet hat [2]. In allen Dingen ſteht er unter dem Schöpfer der Welt [3], er iſt dieſem nicht bloß als Vater, ſondern auch als Herrn unterworfen [4], er iſt das dienende Werkzeug des höhern Willens. Geradezu einen Diener des Weltſchöpfers nennt Juſtin den Logos [5], weniger mit Rückſicht auf die Weltſchöpfung und allgemeine Welterleuchtung, welche er ihm zuſchreibt, als vielmehr mit Bezug auf die altteſtamentlichen Theophanieen, in welchen er ihn an Gottes Statt lehrend und wirkend, ſegnend und ſtrafend erſcheinen läßt [6].

Die quantitative Weſensungleichheit des Vaters und Soh-

καὶ θεὸς αἴτιός τε αὐτῷ τοῦ εἶναι καὶ δυνατῷ καὶ κυρίῳ καὶ θεῷ.

[1]) Dial. c. Tr. c. 85. p. 181. (p. 311. A.): ὅς ἐστι κύριος τῶν δυνάμεων διὰ τὸ θέλημα τοῦ δόντος αὐτῷ πατρός.

[2]) Dial. c. Tr. c. 93. p. 190. (p. 321. A.): ὁ ... ἀγαπῶν τὸν θεὸν ... οὐδένα ἄλλον τιμήσει θεόν, καὶ ἄγγελον ἐκεῖνον ἂν τιμήσῃ θεοῦ βουλομένου, τὸν ἀγαπώμενον ὑπ' αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ.

[3]) Dial. c. Tr. c. 56. p. 151. (p. 275. C.): ἐστὶ καὶ λέγεται θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων, ὃς καὶ ἄγγελος καλεῖται. Die Lesart ὑπὲρ τὸν ποιητήν, welche die Ausgaben von Thirlbi und Maranus haben, verdankt bloß einer eigenmächtigen Aenderung von Robert Stephanus, welchem ὑπό nicht behagte, ihre Entſtehung. Alle Handſchriften leſen ὑπό.

[4]) Dial. c. Tr. c. 126. p. 219. (p. 356. B.): ὑπὸ τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ τεταγμένος. — c. 127. p. 221. (p. 357. B.): τὸν πατέρα καὶ ἄῤῥητον κύριον τῶν πάντων ἁπλῶς καὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ.

[5]) Dial. c. Tr. c. 57. p. 154. (p. 279. D.): ὑπηρέτης ὢν τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θεοῦ. Vgl. was Koch (Justin. Mart. c. Tryph. Jud. dialogus p. 115. sqq.) über die Bedeutung des Ausdruckes ὑπηρέτης, freilich etwas zu ſchroff, ſagt.

[6]) Dial. c. Tr. c. 60. p. 157. (p. 283. A. B.): οὐχ ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων ἔσται θεὸς ὁ τῷ Μωσεῖ εἰπών, αὐτὸν εἶναι θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ, ἀλλ' ὁ ἀποδειχθεὶς ὑμῖν ὤφθαι τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ Ἰακώβ, τῇ τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων θελήσει ὑπηρετῶν καὶ ἐν τῇ κρίσει τῶν Σοδόμων τῇ βουλῇ αὐτοῦ ὁμοίως ὑπηρετήσας. — c. 125. sqq. p. 218. sq. 221. (p. 354. C. 356. B. 357. B.).

nes, zu welcher sich Tertullian mit dürren Worten bekennt [1]: pater tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio, spricht Justin zwar nicht so klar und unumwunden aus, aber er deutet sie verständlich genug an, wenn er sagt [2]: „es erzeugte Gott vor allen Geschöpfen aus sich eine Vernunftkraft" (*δύναμίν τινα λογικήν*), und wenn er den Logos ein *σπέρμα παρὰ τοῦ θεοῦ* nennt [3] — eine Bezeichnung, zu deren richtiger Auffassung er selbst den Schlüssel gibt, indem er anderwärts die Unterscheidung macht [4]: *ἕτερόν ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθὲν καὶ ἕτερον αὐτό, οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται.* Wenn er ferner die persönliche Erscheinung des höchsten Gottes auf der Erde darum für unmöglich und widersinnig hält, weil eine solche Erscheinung die Unveränderlichkeit und Unermeßlichkeit Gottes aufheben würde, dagegen nicht das geringste Bedenken trägt, den Logos zum Subjekte der alttestamentlichen Theophanieen zu machen, wenn er die behauptete Unmöglichkeit durch den weitern Umstand motivirt, daß die Menschen durchaus außer Stande gewesen sein würden, den verzehrenden Glanz der Erscheinung des Weltschöpfers zu tragen, indeß er die Erscheinung des Sohnes, wenige Fälle abgerechnet, für leicht erträglich achtet [5]; wenn er endlich die Zulässigkeit einer eigentlichen Benennung des höchsten Gottes unter andern Gründen deshalb in Abrede stellt, weil kein Name ausreichend sei, die unendliche Herrlichkeit des göttlichen Wesens genügend auszudrücken, von dem Lo-

---

[1] Tertull. adv. Prax. c. 9. T. II. p. 159., vgl. apol. c. 21. T. V. p. 44.

[2] Dial. c. Tr. c. 61. p. 157. (p. 284. A.). S. Oelrichs de vera et certa eorum, qui medio sec. atq. ineunt. tertio saec. flor., patrum de rat. s. relat. fil. s. verbi cum pat. sententia p. 19. sq. 52. 77.

[3] Apol. 1, 32. p. 63. (p. 74. B.). Verfehlt ist die Konjektur Grabe's (Ausgabe der größern Apologie S. 66.), welcher *πνεῦμα* statt *σπέρμα* gelesen wissen wollte.

[4] Apol. 2, 13. p. 98. (p. 51. D.).

[5] Dial. c. Tr. c. 60. p. 157. (p. 283. B.) — c. 127. p. 220. (p. 356. D. 357. A. B.). S. oben S. 76. f.

gos dagegen sagt [1]: „er kann auf allerlei Weise genannt werden, weil er dem Willen des Vaters dient und von dem Vater nach dessen Willen gezeugt ist:" wer will diese gegensätzlichen Bestimmungen genügend erklären, ohne sich zu dem Zugeständnisse zu bequemen, daß Justin das Wesen des Sohnes quantitativ von dem Wesen des Vaters unterschieden habe [2]? Justin

[1] Apol. 1, 61. p. 80. (p. 94. D.) — 2, 6. p. 92. (p. 44. E.) — dial. c. Tr. c. 61. p. 158. (p. 284. B.): ἔχει πάντα προσονομάζεσθαι, ἔκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενῆσθαι.

[2] Wie wenig sich die im Texte gegebenen Bestimmungen (am wenigsten die beiden ersten) mit der nicäischen absoluten Gleichwesentlichkeit des Vaters und Sohnes in Uebereinstimmung bringen lassen, zeigen am klarsten die verunglückten Versuche, welche man gemacht hat, jene Uebereinstimmung zu erzwingen. Die Urheber dieser Versuche sehn sich in der Regel zu der zweideutigen Taktik getrieben, den eigentlichen Standpunkt der Sache unvermerkt zu verrücken, und nicht sowohl auf die metaphysischen Bedenken einzugehn, um deren willen Justin dem höchsten Gotte die Fähigkeit, persönlich auf der Erde zu erscheinen, glaubt absprechen zu müssen, sondern sich so zu stellen, als hätten sie nur im Allgemeinen auf die Frage Antwort zu geben, warum Justin überhaupt dem Vater die Erscheinungsfähigkeit absprecha und dieselbe dem Logos zuspreche. Denn bloß auf diese Frage ist es eine Antwort, wenn Nisanius (Justin. philos. christ. et mart. exhibitus verit. evang. testis p. 206.) mit den Worten Calov's erinnert, nur dem Sohne hätten die alten Kirchenlehrer die Receptivität eines Körpers, des sinnlichen Mediums der Erscheinung, beigelegt, nicht gleicher Maßen dem Vater — oder wenn Natalis Alexander (hist. eccles. V. N. Ti saec. 2. dissert. 6. Par. 1730. T. III. p. 886.) versetzt, Justin habe einfach den Kanon der Schrift zu dem seinen gemacht, in welcher niemals von dem Vater, stets nur von dem Sohne Sichtbarkeit ausgesagt werde — oder endlich, wenn Bull (defens. fid. Nicaen. 4, 3, 4. sq. Opp. ed. Grab. p. 268. sqq. 4, 3, 12. p. 274. sq.) und zum Theile Prudent. Maran. (Opp. Justini p. 220.) versichern, Justin habe die alttestamentlichen Gotteserscheinungen als Momente der allgemeinen Heilsökonomie aufgefaßt und dargestellt, deren Realisirung er, gemäß der trinitarischen Reciprocität des Vaters und des Sohnes, wonach der Vater erzeugt und der Sohn erzeugt wird, der Vater das Haupt ist und der Sohn in Abhängigkeit steht, der Vater sendet und der Sohn gesendet wird, wie billig nicht als Sache des ungezeugten, absolut unabhängigen Vaters, sondern als Aufgabe des dienstbereiten Sohnes angesehn habe. Was Maranus außer diesem bemerkt, liegt dem eigentlichen Gegenstande noch ferner. Wenn aber Bull zu positiver Bekräf-

ſchloß ſtillſchweigend in derſelben Weiſe, wie Tertullian es offen thut, ſofern er geſteht [1]: jam ergo alius erit qui videbatur, quia non potest idem invisibilis definiri qui videbatur, et consequens erit, ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine majestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis: sicut nec solem nobis contemplari licet, quantum ad ipsam substantiae summam, quae est in coelis, radium autem ejus toleramus oculis pro temperatura portionis, quae in terram inde porrigitur.

Aus der im Vorſtehenden gegebenen Darſtellung der Logoslehre Juſtin's iſt zuvörderſt klar, daß die Theorie dieſes Kirchenlehrers im Vergleiche zu den ſpätern trinitariſchen Syſtemen

---

tigung ſeines hypothetiſchen Löſeverſuchs noch auf eine Stelle der Mahnrede an die Griechen (coh. ad Gr. c. 21. p. 22. [p. 20. C.]) als auf ein ausdrückliches Zeugniß, daß Juſtin die Gotteserſcheinungen des Logos nicht als räumlich beſchränkte betrachtet habe, auf eine Stelle des Briefes an Diognet (c. 7. p. 237. [p. 498. C.]) als auf ein Dokument, daß er den Sohn an ſich gleich dem Vater über jede ſinnliche und begriffliche Wahrnehmbarkeit durchaus erhaben gedacht habe, endlich auf eine Stelle der kleinern Apologie (2, 10. p. 95. [p. 48. E.]: λόγος ἦν καὶ ἐστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν) als auf einen Beweis, daß er dem Sohne wie dem Vater unbeſchränkte eſſentielle Allgegenwart zugeſchrieben habe, hinweiſt: ſo hat er, was die erſte Stelle betrifft, überſehn, daß der in ſie hinein gelegte Sinn eben nur ein hineingelegter iſt, daß die Stelle überhaupt gar nicht von dem Logos, ſondern von Gott handelt; er hat, was die zweite Stelle anlangt, eine Schrift als Quelle für die Kenntniß der Theologie Juſtin's benutzt, welche dieſem nicht zugehört; er hat rückſichtlich der dritten Stelle (moraliſch) wirkſame Allgegenwart mit weſentlicher verwechſelt. Möhler (Athanaſius der Große I. S. 37. ff.) endlich bringt auch hier ſeine ſchon oben ſkizzirte Taktik zur Anwendung, daß er zwar geſteht, Juſtin habe unnicäiſch geredet, er habe in übereilter Nachahmung Philo's den Logos als Subjekt der altteſtamentlichen Theophanieen dem Vater tief untergeordnet, aber ſich damit tröſtet, dieſe Redeweiſe ſei nicht der wirkliche, entſprechende Ausdruck ſeiner innern Ueberzeugung. Im Herzen ſei er der ſpätern katholiſchen Kirchenlehre vom Sohne Gottes vollkommen zugethan geweſen, nur „in ſeinen Demonſtrationen verwickele er ſich, ſo daß er das gerade Gegentheil von dem herausbringe, was er ganz ſtreng demonſtriren wollte."

[1] Adv. Prax. c. 14. T. II. p. 170., vgl. c. 16. p. 178.

der Kirche eine gewiſſe, wenn auch unvollkommene Selbſtſtändigkeit behauptet, daß Juſtin keinem der beiden Hauptgegenſätze, in welche ſich die chriſtliche Welt, die ein ſpecifiſch und konkret Göttliches in der Perſon Jeſu anerkennt, ſeit der Zeit des Arius und der nicäiſchen Kirchenverſammlung über die Frage, welche Stellung dieſem Göttlichen zu dem Urgöttlichen anzuweiſen ſei, bleibend geſpalten hat, angehört, daß diejenigen gleichmäßig Unrecht haben, welche bereits bei Juſtin den nicäiſchen oder arianiſchen Lehrbegriff wiederzufinden glaubten [1]. Juſtin iſt eben ſo wenig ein Nicäer als ein Arianer. In gewiſſem Sinne freilich kann er ein Vorläufer beider Glaubensweiſen genannt werden, denn ſeine Logoslehre hat mit dieſen mehrfache Berührungspunkte. Zu dem nicäiſchen Synodalbeſchluſſe ſteht ſeine Vorſtellung von der Zeugung des Logos aus dem Weſen Gottes und ſeine Verſinnlichung dieſer Zeugung vermittelſt des Bildes vom Feuer in Beziehung. Dem Arianismus leiſtet ſeine Bezeichnung des Logos als einer ἐργασία Gottes, ſo wie ſeine Behauptung, daß der Logos erſt kurz vor der Weltſchöpfung und zwar durch den Willen Gottes perſönliches Daſein empfangen habe, Vorſchub. Allein bei alle dem beſteht doch zwiſchen ſeiner Logoslehre und dem nicäiſchen und arianiſchen Glaubensbekenntniſſe eine weſentliche Differenz. Die nicäiſch-athanaſianiſche Orthodoxie „behauptet ewige, anfangsloſe Zeugung des Sohnes und Juſtin kannte keine andere, als die kurz vor der Weltſchöpfung geſchehene; nach jener hat die Zeugung des Sohnes ihren Grund in einer innern Nothwendigkeit der göttlichen Natur, nach Juſtin iſt ſie Folge und Wirkung eines freien göttlichen Entſchluſſes [2]; endlich iſt nach der athanaſiſchen Or-

[1]) Als Arianismus bezeichneten Juſtin's Lehre von Chriſtus Sand (nucleus hist. eccles. exhibitus in historia Arianorum. Ed. 2. Colon. 1676. p. 77. und appendix ad nucleum hist. eccles. Colon. 1678. p. 97. 135. sqq.), Petau (theolog. dogmat. de trinit. 1, 3. T. II. p. 20. und notae in Epiphan. T. II. p. 285.), Semler (Geſchichte der chriſtl. Glaubenslehre II. S. 44. Anm. 53.) und Löffler (kurze Darſtellung der Entſtehungsart der Dreieinigkeitslehre, im Anhange zu Souverain's Verſuch über d. Platonismus der Kirchenväter S. 439. f.).

[2]) Freilich verſichert Rifanius (Justin. exhibit. venit. evang.

thodoxie der Sohn dem Vater völlig gleich, hat mit ihm nicht allein ſpecifiſch, ſondern auch numeriſch ein und daſſelbe Weſen" [1], Juſtin dagegen unterſcheidet den Sohn numeriſch vom Vater, macht ihn durchaus abhängig von dieſem, ja betrachtet ihn nur als eine Theilſubſtanz deſſelben [2]. Zu der arianiſchen Glaubensfaſſung ſteht die Ueberzeugung Juſtin's in unverſöhnlichem Gegenſatze, ſofern jene dem Sohne in keinem Sinne Ewigkeit zugeſteht, deſſen Zeugung oder Emanation als der Unkörperlichkeit und Untheilbarkeit Gottes widerſprechend ſchlechthin verwirft und ihn für Nichts als ein, wenn auch vollkommenes Geſchöpf Gottes gelten läßt (*κτίσμα καὶ ποίημα, ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη*) [3].

Aus der gegebenen Entwickelung der Logoslehre Juſtin's iſt zum andern klar, daß Juſtin im Allgemeinen wohl Recht

---

testis p. 214.) treuherzig: Justinus filium *ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγονέναι* dixit, non autem voluntatem liberi ac intermissibilis decreti intelligit, sed voluntatem naturalem — aber mit welchem Rechte?

[1]) Worte Martini's (Verſuch einer pragmatiſchen Geſchichte des Dogma von der Gottheit Chriſti I. S. 52.).

[2]) Hört man Bull (defens. fid. Nicaen. 2, 4, 1. sqq. Opp. ed. Grab. p. 65. sqq. 4, 2, 2. p. 259.), Prudent. Maranus (Opera Just. p. 158. not. d. 220. not. a.), Lumper (de vita, scriptis atque doctrina sanct. patrum T. II. p. 141. sq.), Vogelſang (fides Nicaena de filio dei p. 29. sqq.) und Andere, ſo finden ſich freilich in den Schriften Juſtin's die zahlreichſten Stellen, in welchen die wahre Gottheit Chriſti im Sinne der nicäiſchen Homouſie auf das entſchiedenſte gelehrt wird. Aber welcher Art ſind dieſe Stellen? Aeußerungen, in welchen Chriſtus einfach oder mit Beziehung auf ſeine Erzeugung aus dem Weſen des Vaters Gott genannt und göttlicher Anbetung würdig erklärt wird, Vergleichungen, wie die des Feuers und der menſchlichen Rede, durch welche der Hervorgang des Logos aus der Subſtanz Gottes verſinnlicht wird, Anwendungen altteſtamentlicher Stellen auf ihn, wie 2 Moſ. 3, 6. 14.: *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, θεὸς Ἀβραάμ* u. ſ. w. Werden derartige Stellen aus ihrem jeweiligen natürlichen Zuſammenhange, und insbeſondere aus dem Zuſammenhange, welchen ſie mit der chriſtologiſchen Geſammtanſchauung Juſtin's haben, herausgeriſſen und in dieſer Vereinzelung nach Möglichkeit gepreßt, ſo ſcheinen ſie freilich zuweilen zu ſagen, was man ſie ſagen läßt, aber haben ſo behandelte Stellen überhaupt noch die Qualifikation von Zeugen?

[3]) Vgl. Möhler Athanaſius d. Große I. S. 217. ff.

hatte, wenn er dieſe ſeine Lehre als bibliſch-kirchliche Ueberlieferung bezeichnete [1] und theilweiſe ſelbſt ihrer ſpekulativen Form nach auf das A. T. zurückführte. Denn ihrem eigentlichen Kerne nach iſt ſie ganz unzweifelhaft die Lehre des N. T. [2], der Glaube der nachapoſtoliſchen Kirche. Schreibt Juſtin Jeſu als dem inkarnirten Logos vorweltliches Daſein und vorweltliche göttliche Herrlichkeit (Joh. 1, 1. f. 6, 62. 8, 58. 17, 5. Koloſſ. 1, 17.) zu, nennt er ihn den Erſtgeborenen der Schöpfung (Koloſſ. 1, 15.), den Eingeborenen des Vaters (Joh. 1, 14.), betrachtet er ihn als den Reflex des göttlichen Weſens, als das Ebenbild des unſichtbaren Gottes (Joh. 14, 9. 2 Korinth. 4, 4. Philipp. 2, 6. Koloſſ. 1, 15. 2, 9. Hebr. 1, 3.), leitet er von ihm die Erſchaffung alles Kreatürlichen ab (Joh. 1, 3. 1 Korinth. 8, 6. Koloſſ. 1, 16. Hebr. 1, 2.), ſtellt er ihn als den fortgehenden Träger alles Vorhandenen, als den bleibenden Ausfluß alles Lichtes und Lebens dar (Joh. 1, 4. ff. Hebr. 1, 3.), kurz erkennt er ihm den Namen und die Würde Gottes zu (Joh. 1, 1. 20, 28. Röm. 9, 5. 1 Timoth. 3, 16. Tit. 2, 13.): ſo trägt er damit, wie die eingeſchloſſenen Stellen zeigen, eben nur die Bibellehre vor, und dieſe Lehre iſt keineswegs als ein deſtillirter gnoſtiſcher Judaismus anzuſehn. Daß dieſelbe Lehre weſentlich auch das Bekenntniß der nachapoſtoliſchen Kirche geweſen ſei, kann ſchon das Zeugniß des Prokonſuls Plinius für ſich allein beweiſen, welcher dem Kaiſer Trajan in ſeiner bekannten Anfrage berichtete: epistol. 10, 97.: adfirmabant (Christiani), hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem [3]. Wird doch,

---

[1] Apol. 1, 46. p. 71. (p. 83. C.): τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν.

[2] Freilich nicht des A. T., wie Juſtin gleicher Maßen ganz unbefangen vorausſetzt. Vgl. außer den ſchon früher zur Sprache gebrachten Stellen noch coh. ad Gr. c. 15. p. 19. (p. 16. C.): τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, δι' οὗ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ πᾶσα ἐγένετο κτίσις, ὡς διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ θεῖαι τῶν ἁγίων ἀνδρῶν προφητεῖαι.

[3] Womit die Angabe eines alten kirchlichen Gegners des Artemon bei Euseb. hist. eccles. 5, 28. T. II. p. 135.: ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ ἀδελ-

was die apoſtoliſchen Väter insbeſondere betrifft, bei Barnabas und Hermas ſogar ſchon die dramatiſche Auslegung von 1 Moſ. 1, 26., wie ſie Juſtin gibt, gefunden. Wenn ferner Juſtin mit Bezug auf Sprüchw. Salom. 8, 22. ff. verſpricht [1]: „ich will euch, Freunde, auch ein anderes Zeugniß aus der Schrift geben, daß Gott als Prinzip des Seins vor allen Geſchöpfen eine Vernunftkraft aus ſich gezeugt hat. .... Zeugniß ſoll mir das Wort der Weisheit geben, d. h. eben jener von dem Vater des Alls gezeugte Gott, welcher Vernunft und Weisheit und Kraft und ein Glanz ſeines Erzeugers iſt und durch Salomo alſo ſpricht" — oder wenn er ſagt [2]: „die Schrift thut durch Salomo kund, daß eben jenes Erzeugniß, welches Salomo Weisheit nennt, als Prinzip der Schöpfung vor allen Geſchöpfen von Gott gezeugt ward:" ſo iſt nicht nur nicht zu bezweifeln, daß Juſtin dieſer altteſtamentlichen Stelle ſeine Zeugungstheorie, durch welche er das vorweltliche Perſönlichwerden des göttlichen Logos begreiflich zu machen ſtrebt, wirklich entlehnt habe, ſondern es iſt auch anzuerkennen, daß die gedachte Stelle wenigſtens das Morgenroth zu dem in ihr geſuchten Lichte bildet. Aber wenn es einerſeits klar iſt, daß das eigentlich Subſtantielle des Logosbegriffes Juſtin's auf rein bibliſch-kirchlichem Fundamente ruht, ſo iſt es andererſeits nicht minder klar, daß an der eigentlich wiſſenſchaftlichen Formation dieſes Begriffes die alexandriniſch-philoniſche Theoſophie ihren guten Antheil hat. Der Einfluß dieſer Philoſophie zeigt ſich nicht bloß in den beiden ſchon hervorgehobenen Hauptpunkten, daß Juſtin das ewige Sein des Logos in Gott und ſein vorwelt-

---

φῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τον Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες zu vergleichen iſt.

[1]) Dial. c. Tr. c. 61. p. 157. sq. (p. 284. A. C.): μαρτύριον καὶ ἄλλο ὑμῖν, ὦ φίλοι, ἀπὸ τῶν γραφῶν δώσω, ὅτι ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν .... Μαρτυρήσει μοι ὁ λόγος τῆς σοφίας, αὐτὸς ὢν οὗτος ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων γεννηθεὶς καὶ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ δόξα τοῦ γεννήσαντος ὑπάρχων καὶ διὰ Σολομῶνος φήσαντος [φήσας] ταῦτα.

[2]) Dial. c. Tr. c. 62. p. 159. (p. 285. D.).

liches Hervorgehn aus Gott an der reflexiven Unterschiedlichkeit des λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός erläutert und dem Einspruche des starren Deismus gegen die Gottheit Jesu durch allseitige Unterordnung des Sohnes unter den Vater begegnet, sondern kommt auch in der Versinnlichung der Emanation des Logos aus Gott durch die Parallele des Feuers, in der monotheistisch-unvorsichtigen Darstellung desselben als eines θεὸς ἕτερος, in der entschiedenen Beziehung aller alttestamentlichen Gotteserscheinungen auf ihn, in seiner Bezeichnung als eines göttlichen ἄγγελος oder ὑπηρέτης und mehrern andern Momenten zum Vorschein. Daß Justin diese Abhängigkeit von dem jüdischen Alexandrinismus immer zu klarem Bewußtsein gekommen sei, ist nicht wahrscheinlich; aber auch wo es geschah, konnte er sein dogmatisches Gewissen leicht durch das Theologumenon beruhigen, mit welchem Johannes sein Evangelium eröffnet, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Dieses Theologumenon erschien wie eine Sanktion des herrschenden Logosbegriffes, natürlich so weit ihm keine entschieden unchristlichen Elemente anhingen.

Indem wir aber der alexandrinisch-philonischen Theosophie einen wesentlichen Antheil an der Gestaltung der Logoslehre Justin's zuerkennen, sprechen wir der platonischen Philosophie einen solchen zugleich ab. In einem doppelten Sinne hat man in der gedachten Lehre Platonismus finden wollen. Behauptete man auf der einen Seite, Justin habe seinen Logosbegriff unmittelbar aus der platonischen Philosophie als seiner eigentlichen und ursprünglichen Schöpferin entlehnt und auf dem christlichen Boden akklimatisirt, so stellte man auf einer andern ein vermittelndes Drittes zwischen Plato und Justin, und wollte den Platonismus jenes Begriffes nur für einen abgeleiteten gehalten wissen. Jene erstere Auffassung trat wieder in einer dreifachen Schattirung auf. Einige, wie Starck[1] und Bretschneider[2], gaben die ganze patristische Logoslehre nach Ju-

[1] Versuch einer Geschichte des Arianismus I. S. 57. 66. ff. 112. — Freimüthige Betrachtungen über das Christenthum S. 159. f.

[2] Probabilia de evangel. et epistol. Joan. apost. indole et origine p. 84. 191.

halt und Form für einen christianisirten Schößling der platonischen Philosophie aus-, Andere, wie Onymus[1], hielten mehr nur die Form für platonisch, Andere endlich, wie Hahn[2], setzten auf Rechnung Plato's, was nicht zur nicäischen Theologie stimmen wollte. Die zweite Auffassung schied sich nach Maßgabe des Vermittlungsorganes, durch welches man platonische Weisheit in die christliche Theologie übergehn ließ, nach einer doppelten Seite. Die Einen, wie Gruner[3] und Priestley[4], welche das System Philo's, die Andern, wie Oelrichs[5], Martini[6] und Ackermann[7], welche die neuplatonische Philosophie in ihren ersten Anfängen als die nächste, unmittelbare Quelle der Logoslehre Justin's betrachteten, erkannten demgemäß in dieser Lehre nur einen philonisch oder neuplatonisch gefärbten Platonismus an. Alle diese Versuche, platonische Elemente in der Logoslehre Justin's nachzuweisen, ermangeln der Begründung. Was vorerst die Meinung derjenigen anlangt, welche die christlich patristische Logoslehre für einen unmittelbaren Ausfluß der platonischen Spekulation ansahn, so ist ihnen allerdings zuzugeben, daß Plato von einem λόγος oder νοῦς Gottes (welche Ausdrücke ihm gleichbedeutend sind) redet[8], daß er diesen das weltschöpferische und weltbeherrschende Prinzip nennt[9], ja daß er in mythologisch bildlicher Ausdrucksweise ver-

---

[1]) Justini phil. et mart. de praecipuis relig. christ. dogmatis sententiam p. 17. sqq. 20. sqq.

[2]) De platonismo theol. veterum eccles. doctorum . . . corruptore p. 24. sq. 26. sqq.

[3]) Institutt. theolog. dogmat. libri tres p. 91. sq. 113.

[4]) Geschichte der Verfälschungen des Christenthums. Aus d. Engl. (Berlin 1785.) I. S. 11. 32.

[5]) De vera et certa eorum, qui medio sec. atq. ineunte tert. saec. flor., patrum de rat. fil. c. patre sententia p. 69. sq.

[6]) Versuch einer pragmat. Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi I. S. 111. 115. ff.

[7]) Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie. S. 297.

[8]) Tim. T. VII. p. 27.: ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ . . . ἥλιος καὶ σελήνη . . . γέγονε.

[9]) Epinom. T. VI. p. 495.: κόσμον, ὃν ἔταξε λόγος ὁ πάντων θειότατος ὁρατόν. — Tim. T. VII. p. 29. — p. 41.: τὰ δὲ

ſichert, weil das weltordnende Prinzip Weisheit und Intelligenz ſei und Weisheit und Intelligenz eine Seele zum nothwendigen Subſtrat habe, ſo müſſe auch in der Natur des Zeus eine königliche Seele und eine königliche Vernunft vorausgeſetzt werden [1]. Sogar der Begriff eines Sohnes Gottes iſt dem Philoſophen nicht unbekannt. Er ſpricht von einem Sprößlinge des Guten [2], erwähnt eines von dem höchſten Gotte gezeugten ſeligen und vollkommenen Gottes, ja nennt dieſen den Eingeborenen [3]. Allein trotz dieſer ſo ſcheinbaren, ja auf den erſten Blick frappanten Aehnlichkeit ſteht doch die Logoslehre Juſtin's nicht in der entfernteſten wirklichen und genetiſchen Abhängigkeit von den ausgehobenen Sätzen Plato's, ja jene Aehnlichkeit iſt, was den platoniſchen Begriff von einem Sohne Gottes betrifft, eine rein litterale. Denn wenn Plato von einem Sprößlinge des Guten redet, ſo verſteht er darunter Nichts, als die abſtrakten Ideen der Erkenntniß und Wahrheit; wenn er eines erzeugten, eingeborenen ſeligen und vollkommenen Gottes gedenkt, ſo meint er damit nur die Welt, ſofern dieſe als ſichtbare Trägerin der göttlichen urbildlichen Ideen ein Widerſchein der göttlichen Intelligenz und Vollkommenheit iſt [4]. Dem platoniſchen Logos aber fehlt gerade das Weſentlichſte, was dem chriſtlichen Begriffe eig-

---

νοῦ δεδημιουργημένα. — Phileb. c. 16. T. III. p. 172.: *ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει.*

[1]) Phileb. c. 16. p. 172.: *αἰτία οὖ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ ξυντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν. . . . Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην . . . Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἑρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι, διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.*

[2]) De republ. lib. 6. T. V. p. 240.: *τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ.*

[3]) Tim. T. VII. p. 19. 22.: *διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.* — p. 106.: *θνατὰ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατόν, τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ, αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε, μονογενὴς ὤν.*

[4]) S. Oelrichs doctrina Platonis de deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta (Marb. 1788.) p. 12. sqq. und Baur das Chriſtliche des Platonismus S. 61. ff. 67. f. 76. ff.

net, das Moment der Persönlichkeit, er hat zwar eine wirkliche, aber keine hypostatische, sondern nur eigenschaftliche Realität, er ist der höchste, wenn auch vom Wesen Gottes unterschiedene, doch rein immanente Begriff desselben, er ist das Prinzip der Intelligenz in Gott [1]). Mit keiner Silbe verräth Plato, daß dieser Logos irgend einmal aus dem Wesen Gottes herausgetreten sei; nicht von fern deutet er an, daß derselbe jemals etwas außer Gott und für sich zu sein angefangen habe. Der christliche Logosbegriff kann nicht für eine bloße Kopie oder, wenn man lieber will, Fortbildung des platonischen geachtet werden, weil Plato von dem noch gar keine Ahnung hatte, was gerade in der christlichen Gotteslehre die Hauptsache ist. Wendet man hiegegen ein, daß, wenn auch Plato noch keineswegs, wie ihm selbst seine spätern neuplatonischen Ausleger andichteten, den göttlichen Logos oder Nus von dem Wesen Gottes hypostatisch geschieden gedacht habe, doch Justin die Voraussetzung jener Neuplatoniker getheilt haben möge, sofern er dem Philosophen sogar die Kenntniß der christlichen Trinität beilegt, so ist es freilich richtig, daß Justin bereits bei Plato die christliche Trinität sucht und findet, aber es ist wohl zu beachten, daß er den platonischen Logos nirgends als ein Glied dieser Trinität aufführt. Als Beweisstelle der Bekanntschaft Plato's mit der christlichen Dreieinigkeitslehre gilt ihm die bekannte mysteriöse Aeußerung des untergeschobenen zweiten Briefes an Dionysius: *περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστί ..... δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα*, und das Dogma von dem

[1]) Dieses ist zur Evidenz gebracht durch die gründlichen Untersuchungen von Prudent. Maranus (prolegomena 2, 1. p. X. sqq.), Oelrichs (doctrina Platonis de deo p. 8. sq. 11. sqq.), Tennemann (über d. göttlichen Verstand aus der platonischen Philosophie, in Paulus Memorabilien I. S. 34. ff.), Tiedemann (Geist der spekulativen Philosophie II. S. 118. ff.) und Andern, und darf wohl die herrschende Ueberzeugung der Zeit genannt werden. Vgl. Buhle Geschichte der Philosophie II. S. 172. f., Martini Versuch einer pragmat. Geschichte u. s. w. I. S. 112. ff., Tzschirner Fall des Heidenthums I. S. 579., Ackermann das Christliche im Plato S. 44. 297. f., Baur das Christliche des Platonismus S. 58. f. 62.

Sohne Gottes insbesondere lieſt er aus einer Stelle des Timäus heraus, wo von der Bildung der Weltſeele die Rede iſt und unter deren Bildungsformen auch die Form des X genannt wird [1]: Stellen, in welchen des göttlichen Logos mit keiner Silbe gedacht wird und welchen man außerdem deutlich genug anſieht, daß ihnen Juſtin ſeine Ueberzeugung von der Dreiperſönlichkeit Gottes nicht entlehnt, ſondern aufgedrungen, ſie nicht aus ihnen heraus, ſondern in ſie hinein geleſen habe. Ja Juſtin iſt ſo weit entfernt, in der bibliſchen Trinitätslehre ein urſprüngliches Gewächs des heidniſchen Bodens zu erkennen, daß er nicht nur Plato's Bekanntſchaft mit derſelben von einer Benutzung der altteſtamentlichen Schriften ableitet, ſondern ſich im Beſondern auch die Anklänge an die Logoslehre, welche in den pſeudo-orphiſchen Verſen gefunden werden, nicht anders zu erklären weiß, als daß Orpheus ſie aus dem A. T. entnommen habe [2].

So wenig als ein unmittelbarer, iſt die Logoslehre Juſtin's ein mittelbarer Abſenker der platoniſchen Theologie. Zwar was die alexandriniſch-jüdiſche Religionsphiloſophie betrifft, liegt eine Abhängigkeit Juſtin's in der Lehre vom Logos zu Tage, und der Anſchluß Philo's an Plato in derſelben Lehre iſt gleicher Maßen unbeſtritten. Aber gerade wo Philo mit Plato Hand in Hand geht, hält ſich Juſtin fern. Der Einfluß der platoniſchen Spekulation auf die philoniſche Entwickelung der Lehre vom Logos zeigt ſich am entſchiedenſten darin, daß Philo den göttlichen Logos ſeinem immanenten Sein nach mit der göttlichen Ideenwelt identiſch nimmt, daß er ihn für den Inbegriff aller der urbildlichen ewigen Einzelgedanken erklärt, welche Gott zum Zwecke der Weltſchöpfung entwarf und von welchen die ſichtbaren Dinge ihren intelligenten Formen nach nur einzelne möglichſt approximative Abdrücke ſind, und gerade von dieſem platoniſchen Ausgangspunkte der philoniſchen Logoslehre weiß Juſtin Nichts [3]. Wo er ſich wirklich an philoniſche Sätze

[1] Apol. 1, 60. p. 78. sq. (p. 92. E. 93. A. B.) — Plat. Tim. T. VII. p. 24.

[2] Coh. ad Graec. c. 15. p. 19. (p. 16. B. C.).

[3] Anders Origenes, welcher in dieſem Punkte unläugbar pla-

anſchließt, ruhn dieſe ausſchließlich auf orientaliſcher Anſchauungsweiſe oder haben im Beſondern einen altteſtamentlichen Hintergrund. Wird ferner die neuplatoniſche Philoſophie als das Medium aufgeführt, durch welches die chriſtliche Theologie in dem Abſchnitte vom Logos gleich bei ihrem erſten Entwickelungsſtadium platoniſch gefärbt worden ſei, ſo heißt dieſes noch entſchiedener, eine Wolke ſtatt der Juno umarmen. Von der Exiſtenz und Geſtalt des Neuplatonismus vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts wiſſen wir ſo gut wie Nichts; was in dieſer Rückſicht vermuthet worden iſt, iſt eben vage Vermuthung ohne geſchichtliche Brauchbarkeit. Sieht man aber von der chroniſchen Poſterität ab, nimmt man das Syſtem des Neuplatonismus, wie es vornehmlich durch Plotin ausgebildet worden iſt, ſo muß das angenommene Verhältniß zwiſchen der chriſtlichen und neuplatoniſchen Logos- oder allgemeiner Trinitätslehre gerade umgekehrt und letztere aus erſterer, nicht erſtere aus letzterer erklärt werden. Die neuplatoniſche Trinität iſt ein orientaliſches Reis auf platoniſchem Stamme, und dieſes orientaliſche Acceſſit iſt zum Theile ein chriſtlich beſtimmtes [1]. Auch im Chriſtenthume Körner der Wahrheit zu ſuchen, nöthigte die Neuplatoniker ſchon der eklektiſche Grundcharakter ihrer Philoſophie. Daß ſie dieſem Prinzip ihrer Philoſophie auch in Bezug auf das Chriſtenthum niemals untreu geworden ſeien, zeigt noch aus ſpäterer Zeit theils die Verehrung, mit welcher die Perſon Chriſti und im Beſondern der Prolog des johanneiſchen Evangeliums in ihren Schulen gefeiert wurde [2], theils die Abhängigkeit, in welcher ſelbſt der erbittertſte Widerſacher des Chriſtenthums Porphy-

---

toniſirt: comment. in Joan. 1, 22. T. IV. p. 21. S. Rettberg doctrina Origenis de λόγῳ divino ex disciplina Neoplatonica illustrata p. 41. 45.

[1] S. die Belege bei Ritter Geſchichte der Philoſophie IV. S. 582. ff. 589. f.

[2] Vgl. die Aeußerung des Amelius bei Theodoret. graec. affect. curat. disput. 2. T. IV. p. 751. und den begeiſterten Vorſchlag eines ungenannten Neuplatonikers bei Augustin. de civit. dei 10, 29. T. V. p. 330. Auguſtin ſelbſt fand den weſentlichen Inhalt des johanneiſchen Prologs in mehrern neuplatoniſchen Schriften wiedergegeben: confess. 7, 9. T. I. p. 49.

rius von der christlichen Denkweise steht [1]. Ja daß die christliche Lehre, namentlich in dem Punkte von den drei Prinzipien, gleich ursprünglich eines der Bildungselemente gewesen sei, aus welchen der Neuplatonismus zusammenwuchs, wird an dem syrischen Platoniker Numenius, welcher gleichsam die Grenzscheide zwischen dem allgemeinern Eklekticismus der frühern griechisch-römischen Philosophie und dem beschränktern und bestimmtern der neuplatonischen Schule bildet, welcher der neuplatonischen Denkweise anerkannter Maßen sehr nahe stand, ja von den Neuplatonikern selbst als Einer der Träger ihrer Lehren angesehn wurde, anschaulich. Dieser Numenius, der älteste Platoniker, welcher bestimmt zwei göttliche Grundursachen der Dinge unterscheidet, welcher dem ersten oder höchsten Gotte, dem an sich und schlechthin guten und intelligenten, einfachen und unveränderlichen, einen zweiten Gott beigesellt, von welchem jener Urgrund und Vater ist, welcher nur durch Mittheilung des ersten Gottes gut und intelligent, überhaupt bloßes Abbild und bloßer Nachahmer des letztern ist [2]: Numenius hat diese seine Lehre, wenn auch auf unverkennbar platonischem Grunde, doch in entschiedener Abhängigkeit von dem Christenthume ausgebildet. Diese Abhängigkeit leuchtet am augenfälligsten aus der Art und Weise hervor, wie Numenius das Hervorgehn des zweiten Gottes aus dem ersten, das er emanatistisch denkt, begreiflich zu machen sucht. Er nimmt hierbei zu denselben Analogieen seine Zuflucht, deren sich schon die Kirchenväter zu dem gleichen Zwecke bedient hatten, und zwar, wie sie, in der Absicht zu zeigen, daß der Austritt der zweiten Ursache aus der ersten keineswegs eine Wesensveränderung der letztern in sich schließe. Er stellt die Entzündung einer Leuchte an einer andern und die Mittheilung der Wissenschaft von Seiten des Lehrers an seinen Schüler in Vergleich. „Eine Leuchte," sagt er [3], „entzündet

---

[1] S. Ullmann Parallelen aus den Schriften des Porphyrius zu neutestamentlichen Stellen: theol. Studien und Kritiken J. 1832. H. 2. S. 386. ff.

[2] Euseb. praepar. evangel. 11, 18. p. 537. sqq. 11, 22. p. 543. sq.

[3] Euseb. praep. evang. 11, 18. p. 538.: οἷον ἂν τὸν ἐκ

an einer andern, empfängt das Licht derſelben, ohne der erſtern ihr Licht zu nehmen; eine Wiſſenſchaft, welche Einer ertheilt und ein Anderer empfängt, bleibt bei dem Geber und wird doch zugleich auch von dem Empfänger beſeſſen." Wer möchte in dieſer Parallele die Sprache der chriſtlichen Väter verkennen? Die Darſtellung des Numenius für einen Abfluß und Wiederhall der chriſtlichen anzuſehn, darf man um ſo weniger Anſtand nehmen, da Numenius auch ſonſt eine innige Befreundung mit der chriſtlichen Litteratur und Lehre zeigt. Bekannt iſt ſeine Hochſchätzung des Moſes, einen attiſch redenden Moſes nannte er den Plato [1]. Oefter nahm er in ſeinen Schriften auf altteſtamentliche Erzählungen Bezug und verwandte ſie mit Hilfe der allegoriſchen Auslegung für ſeine Zwecke; ſelbſt die evangeliſche Geſchichte wurde von ihm, wenn ſchon ohne Nennung des Namens Jeſu, allegoriſch benutzt [2].

So halten wir unſern Satz für allſeitig begründet, daß die Logoslehre Juſtin's in keiner Weiſe vom Platonismus erzeugt oder temperirt ſei. Sie iſt rein bibliſchen Urſprunges und Inhaltes, aber allerdings von philoniſchem Zuſchnitte.

Drittes Kapitel.

Die Lehre vom heiligen Geiſte.

Zu den dunkelſten und ſchwierigſten Abſchnitten der älteſten Dogmengeſchichte gehört unſtreitig die Lehre von dem heiligen Geiſte. Dieſe Dunkelheit und Schwierigkeit hat ihren Grund

φθέντα ἀφ' ἑτέρου λύχνου λύχνον φῶς ἔχοντα, ὃ μὴ τὸν πρότερον ἀφείλετο, ἀλλὰ τῆς ἐν αὐτῷ ὕλης πρὸς τὸ ἐκείνου πῦρ ἐξαφθείσης. Τοιοῦτον τὸ χρῆμά ἐστι τὸ τῆς ἐπιστήμης, ἥ, δοθεῖσα καὶ ληφθεῖσα, παραμένει μὲν τῷ δεδωκότι, σύνεστι δὲ τῷ λαβόντι ἡ αὐτή.

[1] Clem. strom. 1, 22, 150. T. II. p. 101.

[2] Origen. c. Cels. 4, 51. T. I. p. 543.: ἐγὼ δ' οἶδα καὶ Νουμήνιον τὸν Πυθαγόρειον, ἄνδρα πολλῷ κρεῖττον διηγησάμενον Πλάτωνα ...., πολλαχοῦ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ ἐκτιθέμενον τὰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν, καὶ οὐκ ἀπιθάνως αὐτὰ τροπολογοῦντα .... Ἐν δὲ τῷ τρίτῳ περὶ ταγαθοῦ ἐκτίθεται καὶ περὶ τοῦ Ἰησοῦ

nicht bloß in der Kürze und Abgeriſſenheit, mit welcher ſich die Kirchenlehrer meiſt über das Pneuma äußern, ſondern hauptſächlich in der Unklarheit und Farbloſigkeit, in welcher ihre Vorſtellungen über daſſelbe verſchwimmen. Man fühlt es ihren Aeußerungen ab, daß ſie ſich wegen des Geiſtes in Verlegenheit befanden. Durch die bibliſchen Schriften, insbeſondere durch die Taufformel, ſahn ſie ſich genöthigt, ihn als drittes Objekt der Anbetung neben den höchſten Gott und den Sohn zu ſtellen, aber im Grunde wußten ſie dieſes Objekt in keinen lebendigen Zuſammenhang mit ihrer ſonſtigen Theologie zu bringen, ſie blieben über die Frage im völligen Schwanken, welche Stellung dem Geiſte theils in ſeinem Verhältniſſe zu Vater und Sohn, theils in ſeiner Beziehung zur Welt und im Beſondern zu dem Erlöſungswerke anzuweiſen ſei. Die bibliſchen Bücher gaben keine genauern Aufſchlüſſe über Natur und Urſprung des Geiſtes; zu einer gründlichen ſpekulativen Erörterung und Löſung dieſes Problems, welche allein vergönnt war und ein Reſultat verſprach, fühlten ſich die Väter bei dem Mangel eines äußern Anreizes noch nicht einmal aufgelegt. Die Rolle der Vermittlung zwiſchen dem unſichtbaren, unbegreiflichen, unausſprechlichen Gotte und der Welt war bereits dem Sohne vollſtändig zugetheilt; für die Wirkſamkeit des Geiſtes, welcher ſich in keinem Falle in einen abſoluten Ruheſtand verſetzen ließ, konnte nur dadurch Raum gewonnen werden, daß die Idee von dem Logos als dem umfaſſenden Offenbarungsorgane wieder geſtört wurde. So kam in die Vorſtellungen der Väter über den Geiſt ganz natürlich und unvermeidlich etwas Unbeſtimmtes und Schwebendes; ihre Aeußerungen laſſen ſich theils unter ſich theils insbeſondere mit ihrer Chriſtologie oft nur mühſam in Zuſammenhang und Einklang bringen. Von jener Unbeſtimmtheit und Verworrenheit iſt nur Ein Punkt frei, nämlich die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes; darin ſind alle Kirchenlehrer einig, daß ſie den Geiſt für ein ſelbſtſtändiges, perſönliches Weſen, für

---

ἱστορίαν τινά, τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ λέγων, καὶ τροπολογεῖ αὐτήν.... Ἀποδεχόμεθα αὐτὸν μᾶλλον Κέλσου καὶ ἄλλων Ἑλλήνων, βουληθέντα φιλομαθῶς καὶ τὰ ἡμέτερα ἐξετάσαι, καὶ κινηθέντα ὡς περὶ τροπολογουμένων καὶ οὐ μωρῶν συγγραμμάτων.

ein von Vater und Sohn unterschiedenes Subjekt ansehn. Wir nehmen hierbei die apostolischen Väter aus, nicht als ob wir glaubten, daß ihre Vorstellung die entgegengesetzte gewesen sei; nur bei Hermas will es den Anschein gewinnen, als ob ihm Sohn und Geist zusammenfalle [1]. Aber ihre Aeußerungen über den Geist sind auch nach dieser Seite so abgerissen und farblos, daß sich mit Sicherheit gar kein dogmengeschichtliches Resultat aus ihnen ziehn läßt. Erst Justin eröffnet die Reihe derjenigen Kirchenlehrer, welche dem Geiste bestimmt persönliches, selbstständiges Sein und Leben zuerkennen. Scheint es bei dieser Bestimmtheit sich von selbst zu verstehn, daß wir die Persönlichkeitsfrage nur kurz und gedrängt behandeln, so sehn wir uns nichtsdestoweniger zu einer unerwünschten Ausführlichkeit genöthigt, weil gerade auf diesem Gebiete trotz seiner Planheit das antitrinitarische Interesse befangener Dogmenhistoriker die unheilvollste Verwirrung angerichtet hat. Was Souverain [2] seinem Jahrhunderte mit kecker Zuversicht verkündigte, daß die ältesten Kirchenlehrer, und unter ihnen Justin, zwischen Logos und heiligem Geiste gar keinen realen Unterschied gemacht, vielmehr beide für durchaus identisch gehalten hätten, das hat (nach seinem ganzen Umfange oder theilweise) bis in die neueste Zeit vieler Orten in dem Grade als Glaubensartikel gegolten, daß am Ende auch unpartheiische und kirchlich gesinnte Männer in das Credo einstimmten. Jenes Bekenntniß wird z. B., namentlich in Ansehung Justin's, nicht bloß von Gelehrten, wie Semler [3], Ziegler [4], Lange [5], Schmidt [6] und von Ammon [7] ge-

---

[1] Pastor 3, 5, 2. 5. sq. T. I. p. 104. sq.

[2] Versuch über den Platonismus der Kirchenväter S. 329. ff.

[3] Historische Sammlungen über die Beweisstellen in der Dogmatik. Zweites Stück (Halle 1768.) S. 62. 65.

[4] Theologische Abhandlungen I. S. 90. ff.

[5] Dissertatio, in qua Justini Mart. apologia prima ... sub examen vocatur II. p. 16. sqq. und Ausführliche Geschichte der Dogmen I. S. 107. 110. ff. 116. ff. (vgl. dagegen I. S. 172. f.).

[6] Christologische Fragmente, in Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegese des N. T. I, 3. S. 861.

[7] Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion (2 Aufl.) II. S. 107. 116. 249.

theilt, sondern selbst Nitzsch [1] und Augusti [2] sind damit einverstanden. Erhoben sich auch die gewichtigsten Stimmen gegen diese auffallende Verkennung der wahren Ueberzeugung der alten Kirche, versicherten und bewiesen auch Forscher, wie Keil [3], Münscher [4], Münter [5], Möhler [6] und Baumgarten-Crusius [7], unabhängig und doch einmüthig, daß Justin und die Kirche nach ihm den heiligen Geist in konstanter, persönlicher Geschiedenheit von dem Logos gedacht habe, so drangen sie keineswegs durch, der verjährte Irrthum behielt seine Gläubigen, noch zwei der jüngsten Forscher auf dem Gebiete der ältesten Dogmengeschichte, Georgii [8] und Hasselbach [9], theilen diesen Irrthum wenigstens in so weit, daß sie behaupten, Justin habe in seiner Geistlehre zwischen entgegengesetzten Bestimmungen geschwankt, er habe an verschiedenen Stellen seiner Schriften beides, sowohl die persönliche Identität als die Verschiedenheit des Logos und Geistes ausgesprochen. Unterwerfen wir darum die Streitfrage einer erneuerten eingehenden Untersuchung, so haben wir zuvörderst nach den Anhaltepunkten zu fragen, auf welche sich die Beschuldigung stützt, daß Justin den Logos und das Pneuma konstant oder jeweilig vermischt und identificirt habe. Solcher Anhaltepunkte sind hauptsächlich zwei, einmal die Stelle der Apologie, wo es heißt: apol. 1, 33. p. 64.

---

1) Theologische Studien I. S. 119. Anm. 2.

2) Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte (4 Aufl.) S. 293. 304. 307.

3) „Ob die ältesten christlichen Lehrer einen Unterschied zwischen dem Sohne und heiligen Geiste gekannt und welche Vorstellung sie sich davon gemacht haben?" in Flatt's Magazin für christliche Dogmatik und Moral IV. S. 39. ff.

4) Handbuch der christl. Dogmengeschichte I. S. 401. ff.

5) Handbuch der ältesten christl. Dogmengeschichte I. S. 475. ff. 485.

6) Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit. I. S. 40. ff.

7) Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte II. S. 1050. ff.

8) Dogmengeschichtliche Untersuchung über die Lehre vom heiligen Geiste bei Justin d. M., in den Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs X, 2. S. 102. 107. ff. 116. f. 118. ff.

9) Noch ein Wort über die Stelle in Justinus des Märt. Apologie I. p. 56.: theol. Studien und Kritiken J. 1839. H. 2. S. 378.

(p. 75. B.): τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι, sodann der Umstand, daß Justin dem Geiste gar keine individuelle Thätigkeit zutheile, sofern er selbst die Inspiration der Propheten, sonst die eigenthümliche Funktion des Geistes, eben so wohl dem Logos als dem Pneuma zueigne. Beide Punkte gewähren, näher betrachtet, den gesuchten Anhalt nur zum Schein. Jene Aeußerung der Apologie zuvörderst, auf welche insgemein so großes Gewicht gelegt wird, daß z. B. Lange[1] erklärt: „diese Stelle ist entscheidend und ich sehe nicht ein, wie man nach einer so klaren Behauptung noch sagen könne, Justin halte den λόγος und das πνεῦμα nicht für Ein Subjekt:" jene Aeußerung beweist, was sie beweisen soll, nämlich die persönliche Identität des Logos und Geistes, nur wenn sie außer dem Zusammenhange, in welchem sie geschehn ist, betrachtet wird. In ihrem Zusammenhange angesehn, gibt sie einen ganz andern Sinn. Justin spricht an der Stelle, welcher sie entnommen ist, von der Geburt Jesu und ist bemüht, die Heiden zu überzeugen, daß derselbe nicht nach Art der gewöhnlichen Menschen, in Folge geschlechtlicher Beiwohnung, sondern vermöge unmittelbarer göttlicher Befruchtung von einer Jungfrau geboren worden sei. Als das befruchtende Prinzip dieser Jungfrau nennt er nach einer auch sonst beliebten kirchlichen Meinung[2] den Logos. Um dem Gesagten das Gepräge größerer Glaubwürdigkeit zu geben, bezieht er sich auf die Weissagung Jes. 7, 14. und setzt mit ihr die Geschichtserzählung Luk. 1, 31. 35. in Verbindung. Erstere soll die Geburt Jesu aus einer Jungfrau, letztere die Befruchtung dieser Jungfrau durch den göttlichen Logos beweisen. In der evangelischen Stelle ist aber das ursachliche Prinzip der Schwangerschaft der Maria πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου genannt. Diese sprachliche Diskrepanz konnte die Statthaftigkeit des aus jener gezogenen Schlusses in Frage zu stellen scheinen. Um diesem Scheine zu

[1] Ausführl. Geschichte der Dogmen I. S. 107. Vgl. außerdem Souverain a. O. S. 331. und Georgii a. O. S. 116. f.

[2] S. den ersten Artikel des sechsten Kapitels, wo die nöthigen Belege gegeben sind.

begegnen, fügt Justin die in Rede stehende Bemerkung bei: „unter dem Pneuma und der Kraft Gottes ist nichts Anderes zu verstehn, als der Logos." Diese Bemerkung ist somit weit entfernt, die gesetzte Identität des Logos und des Pneuma ganz im Allgemeinen und in dogmatischem Sinne zu behaupten, sie ist vielmehr rein exegetisch, sie sagt nichts Weiteres, als: unter dem Luk. 1, 35. erwähnten Pneuma ist der Logos zu verstehn [1]. Diese Identität konnte Justin behaupten, sofern er den Logos seiner Natur nach als ein Pneuma betrachtete, wie derselbe denn auch von solchen Kirchenlehrern, die dem heiligen Geiste unbestritten persönliche Selbstständigkeit beilegen, nicht selten so genannt wird. Tertullian gewährt hier den trefflichsten Kommentar, nicht bloß weil auch er den Logos oder Sohn Gottes häufig Pneuma nennt [2], sondern vorzüglich, weil er die Stelle Luk. 1, 35. ganz auf dieselbe Weise auslegt, wie Justin [3]: adv. Prax. c. 26. T. II. p. 198.: dicens (der Engel Luk. 1, 35.) „spiritus dei," etsi spiritum dei, tamen non directo deum nominans, portionem totius intelligi voluit, quae cessura erat in filii nomen, hic spiritus dei, idem erit sermo. Sic enim Johanne dicente: „sermo caro factus est," spiritum quoque intelligimus in mentione sermonis; ita et hic sermonem quoque agnoscimus in nomine spiritus. Nam et spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt.

Bezüglich der zweiten Instanz, welche für die vorgegebene persönliche Vermischung des Logos und Pneuma bei Justin gel-

---

[1] So im Wesentlichen schon richtig Onymus (dissert. exponens Justin. phil. et mart. de praecip. rel. christ. dogmat. sentent. p. 25. sq.) und Keil in Flatt's Magazin IV. S. 40. f. Anders Baumgarten-Crusius Lehrbuch der christl. Dogm. II. S. 1053.

[2] Vgl. adv. Marc. 3, 16. T. I. p. 388.: spiritus creatoris, qui est Christus — 3, 6. p. 111. — adv. Hermog. c. 18. T. II. p. 77. — apol. c. 21. T. V. p. 43.: nos etiam sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus. S. Bull. defens. fid. Nicaen. 1, 2, 5. Opera ed. Grabe p. 19.

[3] Andere Väter, welche diese Auslegung theilten, verzeichnet Gruner institutt. theol. dogmat. libri tres p. 321. sq.

tend gemacht worden ist, daß nämlich von demselben die Inspiration der Propheten gleichmäßig dem Logos und Pneuma zugetheilt werde, kann vor der Hand ganz unentschieden gelassen werden, ob sich Justin diese Verwirrung der Inspirationsurheber wirklich habe zu Schulden kommen lassen oder nicht. Die Folgerung, welche man aus dieser (wahren oder unwahren) Thatsache gezogen hat, erledigt sich ganz einfach durch die Bemerkung, daß eine Konfusion der Thätigkeiten noch keine Konfusion der Personen ist. Tertullian unterscheidet bekanntlich den heiligen Geist auf das bestimmteste von der Person des Sohnes, und doch legt er die Inspiration der Propheten beiden zugleich bei [1]). Jene Verwirrung, wo sie statt hat, dient nur zum Beweise, daß die Vorstellung über den heiligen Geist dogmatisch noch nicht fixirt war.

Haben wir uns in dem Bisherigen überzeugt, daß das Vorgeben, Justin habe den Logos und den Geist identificirt, auf gar keinem wirklich haltbaren Fundamente beruhe, so stellen wir dagegen diejenigen Bestimmungen zusammen, durch welche das gerade Gegentheil konstatirt wird. Ihrer ist eine lange Reihe. In fast allen ihren Theilen bieten die Schriften Justin's die zahlreichsten Belege, daß der Märtyrer das Pneuma bestimmt von dem Logos unterschieden und als ein selbstständiges, persönliches Wesen angesehn

1) Es wäre unnütz, die Stellen zusammen zu häufen, in welchen Tertullian von dem heiligen Geiste als von einer besondern göttlichen Persönlichkeit spricht. Die Sache ist allbekannt und anerkannt. Nur einige der Stellen mögen verzeichnet werden, in welchen der Afrikaner die Inspiration der Propheten bald dem Logos bald dem Geiste zuschreibt. Durch den Logos läßt er die Propheten inspirirt werden: adv. Marc. 3, 6. T. I. p. 111. 4, 13. p. 194. de praescript. haeret. c. 13. T. II. p. 13. de resurrect. carn. c. 22. T. III. p. 196., hingegen durch den Geist: adv. Hermog. c. 22. T. II. p. 83. adv. Prax. c. 11. p. 164. Auch bei andern Kirchenlehrern kehrt dieses Schwanken wieder, z. B. bei Irenäus (adv. haeres. 1, 2. p. 48. 3, 11. p. 187. vgl. mit 4, 37. p. 254. 257.); ja an einer Stelle sagt dieser: 2, 47. p. 156. scripturae perfectae sunt, quippe a verbo dei et spiritu ejus dictae. Vgl. auch Clem. strom. 5, 13, 85. T. III. p. 61. mit 5, 14, 120. p. 82. und 6, 15, 126. p. 176.

habe. Solcher Art ſind zunächſt die beiden Stellen, in welchen Juſtin zur Abwehr der Beſchuldigung, daß die Chriſten Atheiſten ſeien, die Gegenſtände der chriſtlichen Verehrung und Anbetung namhaft macht: apol. 1, 6. p. 47. (p. 56. C.): *ἐκεῖνόν τε (θεὸν) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα .... καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν* — und apol. 1, 13. p. 51. (p. 60. D. E.): *ἄθεοι μὲν οὖν ὡς οὐκ ἐσμέν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι ..., τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει; Τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν, ... υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.* In dieſen beiden Stellen ſteht das Pneuma, grammatiſch betrachtet, in demſelben unmittelbaren Verhältniſſe der Abhängigkeit von den regierenden Zeitwörtern der Verehrung, wie die übrigen Akkuſative, und dieſe ſprachliche Koordination macht es, vorausgeſetzt, daß ſich Juſtin nicht geradezu ſprachwidrig ausgedrückt hat, nothwendig, das Pneuma eben ſo wohl wie Gott den Weltſchöpfer und den Sohn als ein beſonderes, ſelbſtſtändiges Objekt der Verehrung anzuſehn. In der erſtern Stelle iſt außerdem das Heer der Engel zwiſchen den Sohn und den Geiſt geſtellt; dieß konnte nicht geſchehn, wenn letztere beide Namen nur zwei verſchiedene Bezeichnungen einer und derſelben Perſönlichkeit bildeten. Wozu überhaupt dieſe zwiefache Bezeichnung in ſolchem Zuſammenhange, bei der hier ſo nöthigen und erſtrebten Konciſion? In der zweiten Stelle aber wird der Geiſt gar nach Zahl und Rang (*δευτέρα χώρα, τρίτη τάξις*) von dem Sohne unterſchieden; wer möchte dieſe Redeweiſe gegen den Vorwurf des Widerſinnes ſchützen, ſofern Juſtin Sohn und Geiſt für identiſch hielt? Ja die beiden beſprochenen Stellen haben, ſachlich betrachtet, wie gedacht, den Zweck, die Chriſten von dem Verdachte der Irreligioſität zu reinigen; wäre es anders als unredliche Zweideutigkeit zu nennen, wenn Juſtin in ſolchem Zuſammenhange, in ausdrücklichem Gegenſatze gegen die Götter des Heidenthums, welche als perſön-

liche Weſen gedacht wurden, nach der eigends vorausgeſchickten Ankündigung, zeigen zu wollen, daß, wenn die Chriſten auch die griechiſchen Götter, nach ihrer Meinung die Dämonen, nicht anbeteten, ſie doch ihre Gegenſtände der Verehrung hätten, wenn Juſtin in ſolchem Zuſammenhange Namen zuſammengeſtellt hätte, welche zum Theile das gar nicht ſagten, was die Heiden in ihnen ſuchen mußten, welche, ſtatt lauter wirkliche Weſen zu bezeichnen, wenigſtens Eine reine Tautologie in ſich ſchloſſen? Sprachlich und ſachlich zeugen die obigen beiden trinitariſchen Stellen unbeſtreitbar für die perſönliche Unterſcheidung zwiſchen Sohn und Geiſt [1]). Dieſelbe Unterſcheidung liegt

---

[1]) Wenn man ſich überzeugen will, zu wie gezwungenen und abgeſchmackten Deutungen diejenigen ihre Zuflucht nehmen müſſen, welche auch die erörterten trinitariſchen Bekenntniſſe mit ihrem Placitum, daß Juſtin von einer perſönlichen Subſiſtenz des heiligen Geiſtes Nichts wiſſe, in Einklang bringen möchten, ſo kann man Lange (ausführl. Geſchichte der Dogmen I. S. 110. f. 115. ff.) vergleichen. Am bequemſten macht ſich's der Recenſent dieſer Dogmengeſchichte in Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegeſe des N. T. I, 3. S. 503. Er zerhaut den Knoten, den er nicht löſen kann, und vermuthet, daß in allen jenen Stellen, wo Juſtin dem Pneuma einen dritten Platz einräume, eine ſpätere Hand das nachgetragen haben möge, was die Folgezeit zu vermiſſen ſchien, um den berühmten Vater Juſtin rechtgläubig zu finden. Merkwürdig dürfte es ſein, daß man ſich nicht häufiger, als es geſchehn iſt, zum Erweiſe der gänzlichen Unbekanntſchaft Juſtin's mit der perſönlichen Exiſtenz und diskreten Göttlichkeit des heiligen Geiſtes auf drei Stellen des Dialogs mit Tryphon berufen hat, in welchen Juſtin von der Anbetung des Vaters und Sohnes ſpricht, ohne des heiligen Geiſtes zu gedenken. In der erſten heißt es mit Bezug auf Jeſ. 42, 8.: dial. c. Tr. c. 65. p. 162. (p. 290. B.): *νενοήκατε, ὦ φίλοι, ὅτι ὁ θεὸς λέγει δώσειν τούτῳ, ὃν εἰς φῶς ἐθνῶν κατέστησε, δόξαν, καὶ οὐκ ἄλλῳ τινί, ἀλλ' οὐχ, ὡς ἔφη Τρύφων, ὡς ἑαυτῷ κατέχοντος τοῦ θεοῦ τὴν δόξαν;* In der andern ſpricht Juſtin die Ueberzeugung aus: c. Tr. c. 93. p. 190. (p. 321. A.): *ὁ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος ἀγαπῶν τὸν θεόν, πλήρης θεοσεβοῦς γνώμης ὑπάρχων, οὐδένα ἄλλον τιμήσει θεόν· καὶ ἄγγελον ἐκεῖνον ἂν τιμήσῃ θεοῦ βουλομένου, τὸν ἀγαπώμενον ὑπ' αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ.* Endlich in der dritten richtet er an Tryphon und ſeine Begleiter die Frage: c. 68. p. 165. (p. 293. B.): *μήτι ἄλλον τινὰ προσκυνητὸν καὶ κύριον καὶ θεὸν λεγόμενον ἐν ταῖς γραφαῖς νοεῖτε εἶναι, πλὴν τοῦ τοῦτο ποιήσαντος τὸ πᾶν καὶ τοῦ Χριστοῦ;* Iſt Unbekanntſchaft mit dieſen

einer dritten trinitarischen Stelle zu Grunde, welche mit den vorverzeichneten in naher Verwandtschaft steht und von Plato's Bekanntschaft mit der christlichen Dreieinigkeit spricht: apol. 1, 60. p. 79. (p. 93. B.): *δευτέραν μὲν χώραν τῷ παρὰ θεοῦ λόγῳ, ὃν κεχιάσθαι ἐν τῷ παντὶ ἔφη, δίδωσι (Πλάτων), τὴν δὲ τρίτην τῷ λεχθέντι ἐπιφέρεσθαι τῷ ὕδατι πνεύματι* (1 Mos. 1, 2.), *εἰπών· τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτον.* Auch hier wird der Geist nicht bloß numerisch, sondern zugleich nach seiner Dignität von dem Logos geschieden; beides hat die Anerkennung einer diskreten Persönlichkeit des Geistes zur wesentlichen Voraussetzung. Zu derselben Anerkennung nöthigen ferner alle die übrigen Stellen, in welchen der göttlichen Trias noch weiter geflissentliche Erwähnung geschieht. So, wenn es bei Gelegenheit des Taufberichtes heißt [1]: „auf den Namen Gottes, des Allvaters und Herrn, und unseres Erlösers Jesu Christi und des heiligen Geistes empfangen (die Täuflinge) das

Stellen oder ein Gefühl ihrer Unbrauchbarkeit die Ursache, weshalb die Identitätsfreunde jene so durchaus haben bei Seite liegen lassen? Wie dem sei, in jedem Falle ist diese Beiseitesetzung ein glücklicher Takt. Die Stellen beweisen die Unselbstständigkeit und Unpersönlichkeit des heiligen Geistes nicht entfernt. Das Stillschweigen Justin's über den Geist ist zum guten Theile rein zufällig. Justin übergeht denselben, weil sein jüdischer Widerpart nur gegen die Gottheit und Anbetungswürdigkeit Christi Zweifel erhoben hat und nur auf diese Zweifel Antwort verlangt. Aber auch so weit jenes Stillschweigen ein absichtliches ist, ist es wenigstens kein negirendes. Diese Absichtlichkeit wurzelt in der Scheu, den Widerwillen des Tryphon, welcher schon an der christlichen Lehre von dem Sohne Gottes so entschieden Anstoß genommen hatte, daß er sie geradezu blasphemisch nannte, durch unzeitige Einmischung des Dogma vom Geiste, welches dem jüdischen Gesichtskreise vollends fern lag, noch mehr zu steigern. Verständlich genug deutet dieses Justin in der Antwort an, welche er seinen Gegner auf die an ihn gerichtete Frage aussprechen läßt: *πῶς τοῦτο δυνάμεθα εἶναι ὁμολογῆσαι, ὅπότε, εἰ καὶ ἄλλος τίς ἐστι πλὴν τοῦ πατρὸς μόνου, τὴν τοσαύτην ζήτησιν ἐποιησάμεθα;*

[1]) Apol. 1, 61. p. 79. (p. 94. A.). Vgl. Tertull. adv. Prax. c. 26. T. II. p. 199.: novissime mandans (Christus discipulis), ut tinguerent in patrem et filium et spiritum sanctum, non in unum. Nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur.

Waſſerbad" — und [1]: „auf den Namen Jeſu Chriſti, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, und auf den Namen des heiligen Geiſtes wird der, welcher erleuchtet wird, getauft." Oder wenn Juſtin bei der Beſchreibung des Abendmahlsritus erzählt [2]: „nach dem Empfange von Brod und einem Becher Waſſers und Weines bringt der Vorſteher dem Vater des Alls im Namen des Sohnes und des heiligen Geiſtes Lob und Preis dar" — und [3]: „bei Allem, was wir genießen, preiſen wir den Schöpfer aller Dinge durch ſeinen Sohn, Jeſus Chriſtus, und den heiligen Geiſt." Alle dieſe Stellen haben die perſönliche Verſchiedenheit des Geiſtes von dem Sohne zur Unterlage.

Mit gleicher, wenn nicht größerer Evidenz ergibt ſich das ſubjektiviſche, perſönliche Sein des heiligen Geiſtes aus der großen Menge derjenigen Stellen, in welchen altteſtamentliche Citate benutzt ſind und das Pneuma in ſeiner Eigenſchaft als Prinzip der Prophetie das Sprecheramt führt, über Vater und Sohn Belehrungen gebend. Wir heben ſolcher Stellen nur drei aus, eine aus der größern Apologie, zwei aus dem Dialoge. Die Stelle der Apologie lautet: apol. 1, 40. p. 67. (p. 78. E. 79. A.): *πρὸς τούτοις καὶ λόγων ἑτέρων .... καλῶς ἔχον καὶ οἰκείως ἐπιμνησθῆναι λελογίσμεθα, ἐξ ὧν μαθεῖν ὑμῖν πάρεστι, πῶς προτρέπεται ζῆν τοὺς ἀνθρώπους τὸ προφητικὸν πνεῦμα καὶ πῶς μηνύει ...., ὅτι αὐτὸν (Χριστὸν) υἱὸν καλεῖ ὁ θεὸς καὶ ὑποτάσσειν αὐτῷ πάντας ἐχθροὺς ἐπήγγελται.* In dem Dialoge erläßt Juſtin an Tryphon und ſeine Genoſſen die Aufforderung: c. Tr. c. 56. p. 152. (p. 277. C.): *εἰ καὶ ἄλλον τινὰ θεολογεῖν καὶ κυριολογεῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον φατὲ ὑμεῖς παρὰ τὸν πατέρα τὸν ὅλων καὶ τὸν Χριστὸν αὐτοῦ, ἀποκρίνασθέ μοι* — ſpäter bemerkt er in Betreff der Inkarnation Jeſu: c. Tr. c. 84. p. 181. (p. 310. B.): *διὰ παρθενικῆς μήτρας τὸν πρωτότοκον τῶν πάντων ποιημάτων σαρκοποιηθέντα ἀληθῶς παιδίον γενέσθαι, προλαβὼν αὐτὸ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος,*

[1] Apol. 1, 61. p. 80. (p. 94. D. E.).
[2] Apol. 1, 65. p. 82. (p. 97. D.).
[3] Apol. 1, 67. p. 83. (p. 98. C.).

κατὰ ἄλλον καὶ ἄλλον τρόπον .... προεκήρυξεν (ὁ θεός). Stellen der Art ſchließen die Unperſönlichkeit und Identität des Pneuma mit dem Logos peremtoriſch aus. Dem Geiſte wird ein Sprechen beigelegt: was kann klarer für ſein perſönliches Sein entſcheiden [1]? Ja der Geiſt wird über den Sohn redend eingeführt: wie kann Sohn und Geiſt darnach noch Ein Subjekt ſein? Scripturae omnes, ſagt Tertullian in ſeiner Streitſchrift gegen Praxeas [2], et demonstrationem et distinctionem trinitatis ostendunt, a quibus et praescriptio nostra deducitur, non posse unum atque eundem videri, qui loquitur et de quo loquitur et ad quem loquitur.

Noch ſind uns drei Stellen übrig, welche, jede für ſich, die Selbſtſtändigkeit und Perſönlichkeit des Geiſtes mit ſo unwiderſtehlicher Ueberzeugungskraft darthun, daß eine von ihnen ſelbſt Lange [3] vermocht hat, in dem Dialoge mit Tryphon, deſſen Verfaſſer er bekanntlich von dem Urheber der Apologieen trennt, dieſe Wahrheit anzuerkennen. Die erſte ſteht in der größern Apologie. Hier macht Juſtin, indem er gegen die jüdiſche Vorſtellung, daß als Subjekt der altteſtamentlichen Gotteserſcheinungen der Weltſchöpfer ſelbſt anzuſehn ſei, eifert, die exegetiſche Bemerkung: apol. 1, 63. p. 81. (p. 95. C.): τὸ προφητικὸν πνεῦμα διὰ Ἡσαΐου .... ἐλέγχων αὐτοὺς (Ἰουδαίους) ..., εἶπεν· ἔγνω βοῦς τὸν κτησάμενον (Jeſ. 1, 3.) .....· καὶ Ἰησοῦς δὲ ὁ Χριστός, ὅτι οὐκ ἔγνωσαν Ἰουδαῖοι, τί πατὴρ καὶ τί υἱός, ὁμοίως ἐλέγχων αὐτούς, καὶ αὐτὸς εἶπεν· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα (Matth. 11, 27.). In dieſer Bemerkung werden augenfällig zwei ſprechende Subjekte unterſchieden, der prophetiſche Geiſt und Jeſus Chriſtus, und daß dieſe Unterſcheidung kein leeres Spiel mit Titeln ſei, ſondern eine wirkliche Zweiheit von Perſonen ſetze, macht der nachdrucksvolle Zuſatz καὶ αὐτός unwiderſprechlich. Die zweite Stelle iſt ſchon bei der Unterſuchung über den Logos zur Sprache

[1] Auf eine poetiſche Perſonifikation wird ja wohl Niemand dieſes Sprechen zurückführen wollen, da es ſich um dürre Citationsformeln handelt.

[2] Adv. Prax. c. 11. T. II. p. 163.

[3] Ausführliche Geſchichte der Dogmen I. S. 172. f.

gekommen und heißt mit Abkürzungen: dial. c. Tr. c. 61. p. 157. (p. 284. A. B.): *ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἥτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία ..... ποτὲ δὲ ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει, ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ.* Sie macht jeden Kommentar überflüssig, die Selbstpersönlichkeit des Geistes ist in ihr in den gegensätzlichen Bestimmungen *ἥτις ... ὑπὸ τ. πνεύματος τ. ἁ. καλεῖται* und *ἑαυτὸν λέγει* fast handgreiflich zu Tage gelegt. Am positivsten ist die dritte Stelle: dial. c. Tr. c. 36. p. 134. (p. 255. B. C.): *ἐπειδὴ οἱ ἐν οὐρανῷ ἄρχοντες ἑώρων ἀειδῆ καὶ ἄτιμον τὸ εἶδος καὶ ἄδοξον ἔχοντα αὐτόν, οὐ γνωρίζοντες αὐτόν, ἐπυνθάνοντο, τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; Καὶ ἀποκρίνεται αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς ἢ ἀπὸ τοῦ ἰδίου, κύριος τῶν δυνάμεων αὐτὸς οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης.* Diese Stelle schildert, in phantastischer Auslegung des 24 Psalms, den feierlichen Einzug des auferstandenen und verklärten Christus in den Himmel. Auf die Anfrage der Engel, welche, unvermögend in dem Glanze des verklärten, die Person des leidenden Erlösers wieder zu erkennen, über den Namen und Charakter des gottmenschlichen Ankömmlings ungewiß sind, auf die Anfrage der Engel, wer derselbe sei, wird der heilige Geist antwortend eingeführt. In der Einführungsformel dieser Antwort ist dem Geiste geradehin Persönlichkeit zuerkannt. Er hat ein *ἴδιον πρόσωπον*, eben so wohl von dem *πρόσωπον* des Vaters, als dem *κύριος τῶν δυνάμεων* geschieden.

Nach so unverfänglichen Zeugnissen, bei so sprechenden Thatsachen glauben wir die Frage, ob Justin einen ontologischen Unterschied zwischen dem Logos und dem heiligen Geiste gemacht und letzterm persönliches Dasein zugeschrieben habe, in bejahendem Sinne für erledigt ansehn zu können. Beides kann nur die bodenloseste Subjektivität in weitern Zweifel ziehn. Auf schlüpfrigern Boden treten wir, indem wir uns zu der Untersuchung wenden, welche Vorstellung Justin über die Genesis und Natur des Geistes gehegt, wie er sich das Verhältniß desselben zu Va-

ter und Sohn gedacht, welchen Wirkungskreis er ihm zugewiesen habe. Wohl oder übel müssen wir hier mit zum Theile unsichern Daten rechnen.

Was vorerst die Frage betrifft, wie Justin über Natur und Ursprung des Geistes gedacht habe, so vermögen wir wohl negativ, aber nicht gleicher Maßen positiv ein festes Resultat zu gewinnen. Wohl sind wir im Stande zu beweisen, daß Justin den heiligen Geist weder für einen Engel noch überhaupt für ein Geschöpf angesehn habe, aber wir sind nicht gleicher Maßen im Stande, mit Bestimmtheit nachzuweisen, welche andere Vorstellung er sich von ihm gemacht habe. Ersteres haben wir polemisch zu thun. Vornehmlich durch Neander's [1] Einfluß ist die bereits von dem Engländer Clerke [2] aufgestellte Meinung zur Zeit fast herrschend geworden, daß Justin den heiligen Geist für ein bloßes, wenn auch das vornehmste, Geschöpf im Geisterreiche gehalten, ihn in die Klasse der Engel, wenn schon an deren Spitze, gesetzt habe; namentlich ist diese Meinung von Bretschneider [3], Baumgarten-Crusius [4], Dettinger [5], Otto [6] und Ritter [7] gebilligt und recipirt worden. Und doch widerstrebt keine Vorstellung dem biblischen Standpunkte und Gemeingefühle der alten Kirche so sehr als diese, keine ist unbe-

---

1) Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche I, 3. S. 698.

2) In dem zweiten seiner gegen Bull gerichteten drei Traktate, welche im J. 1695. zu London erschienen, nämlich in der brevis responsio ad Bulli defensionem fidei Nicaenae p. 105.

3) Handbuch der Dogmatik (4 Aufl.) I. S. 634.

4) Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte II. S. 1054.: „das Gangbarste (in der alten Kirche) war vielleicht, daß jener Geist als der Höchste im Geisterreiche, vielleicht also als der oberste Engel selbst, anzusehn wäre" — dazu in einer Anmerkung: „hierher gehört auch die berühmte Stelle Just. ap. 1, 6. .... Der heilige Geist steht nach den Engeln, als das κατ' ἐξοχήν von ihnen. Tryph. 128. anders: ἄγγελος θεοῦ abwechselnd mit δύναμις πεμφθεῖσα, also mit dem heil. Geiste."

5) Beiträge zu einer Theologie des Korans, in der Tübinger Zeitschrift f. Theologie J. 1837. H. 2. S. 87. f.

6) De Justini Mart. scriptis et doctrina. (Jen. 1841.) p. 138.

7) Geschichte der Philosophie (Hamb. 1841.) V. S. 308.

gründeter als sie. Neander beruft sich zur Rechtfertigung seiner Ansicht auf zwei Stellen bei Justin, einmal auf die Stelle des Dialogs, wo gesagt wird: c. Tr. c. 116. p. 209. (p. 344. A.): οἷς (Χριστιανοῖς) ὁ διάβολος ἐφέστηκεν ἀεὶ ἀντικείμενος καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἕλκειν πάντας βουλόμενος, καὶ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἣ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐπιτιμᾷ αὐτῷ καὶ ἀφίσταται ἀφ' ἡμῶν — sodann auf die nach einer andern Rücksicht bereits besprochene Stelle der Apologie: apol. 1, 6. p. 47. (p. 56. C.): ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα ..... καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, indem er an dem ersten Orte in der Kraft Gottes, welche Jesus Christus seinen Gläubigen im Kampfe wider den Satan sendet, den heiligen Geist angedeutet glaubt und die letztere Stelle, den Zusatz τῶν ἄλλων hinterwärts auf den prophetischen Geist beziehend, so übersetzt: „wir verehren den Sohn Gottes und sowohl die Schaar der übrigen ihm nachfolgenden Engel, als insbesondere den heiligen Geist." Keine der beiden Stellen hat den Sinn, welchen der gelehrte Forscher in sie gelegt hat, wie bereits von Möhler[1], und nachdem Neander seine Auffassung in einer dem Proteste Möhler's entgegengestellten Vertheidigung weiter zu begründen gesucht hatte[2], von Georgii[3] und Hasselbach[4] nachzuweisen versucht worden ist. In der Stelle der Apologie beruht alle voraussetzliche Beweiskraft auf der Rückbeziehung der Worte τῶν ἄλλων auf den prophetischen Geist; diese Rückbeziehung aber ist sprachlich durchaus unstatthaft. Der kollektive Ergänzungs-

---

[1] Ueber Justin Apologie I. c. 6.: Tübinger theologische Quartalschrift J. 1833. H. 1. S. 50. ff. 58. f.

[2] Theologische Studien u. Kritiken J. 1833. H. 3. S. 772. ff.

[3] Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtemberg's X, 2. S. 71. f. 85. ff.

[4] Theologische Studien u. Kritiken J. 1839. H. 2. S. 376. ff. 383. ff. Wir schließen uns in der folgenden Erörterung theils an das bereits von den genannten Männern Gesagte an, theils gehn wir unsern eigenen Weg.

begriff „übrige" ſchließt ſich bei einer logiſch richtigen Ausdrucksweiſe in der Regel an etwas Vorausgehendes, nicht an etwas Nachfolgendes an. Sollte der Zuſatz τῶν ἄλλων auf den prophetiſchen Geiſt bezogen werden können, ſo müßte die Stelle griechiſch wenigſtens ſo lauten, wie ſie Neander zu ſeinen Gunſten überſetzt hat: καὶ τὸν τῶν τε ἄλλων ἑπομένων καὶ ἑξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν καὶ πνεῦμα τὸ προφητικὸν σεβόμεθα. Da dieſe Wortverbindung nicht gewählt iſt, ſo heißt es der Sprache Gewalt anthun, wenn die Subſumtion des heiligen Geiſtes in die Klaſſe der Engel aus jener Stelle gerechtfertigt werden ſoll. Nicht günſtiger iſt die Stelle des Dialogs. Angenommen vor der Hand, es wäre in dieſer Stelle von dem heiligen Geiſte überhaupt die Rede und Juſtin hätte denſelben nach eigener freier Wahl ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ genannt, ſo läge noch keineswegs die Berechtigung vor, dieſen Ausdruck dogmatiſch zu faſſen. Juſtin gebraucht das Wort ἄγγελος in einem doppelten Sinne, in einem ontologiſchen und etymologiſchen; er bezeichnet damit die Gattung der Engel, er trägt das Wort aber auch auf alle Individuen über, deren ſich Gott irgendwie zur Realiſirung ſeiner Abſichten bedient. In letzterm Sinne nennt er nicht bloß die Propheten [1], ſondern auch und vorzüglich häufig den Logos ἄγγελος, theils ſofern derſelbe dem Weltſchöpfer überhaupt dienend zur Hand geht [2], theils ſofern er in der altteſtamentlichen Epoche und nach ſeiner Inkarnation den Menſchen die göttlichen Willensmeinungen und Rathſchlüſſe kund that [3]. Hätte alſo Juſtin auch dem heiligen

---

1) Dial. c. Tr. c. 75. p. 172. (p. 300. D.): ἄγγελοι καὶ ἀπόστολοι τοῦ θεοῦ λέγονται οἱ ἀγγέλλειν τὰ παρ' αὐτοῦ ἀποστελλόμενοι προφῆται.

2) Dial. c. Tr. c. 127. p. 221. (p. 357. B.): υἱὸν αὐτοῦ καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ.

3) Apol. 1, 63. p. 81. (p. 95. D.): ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ..... καὶ ἄγγελος καλεῖται καὶ ἀπόστολος. Αὐτὸς γὰρ ἀπαγγέλλει, ὅσα δεῖ γνωσθῆναι, καὶ ἀποστέλλεται μηνύσων, ὅσα ἀγγέλλεται. — dial. c. Tr. c. 56. p. 151. (p. 275. C.) — c. 60. p. 157. (p. 283. C.): ἄγγελος τοῦ τῶν ὅλων ποιητοῦ θεοῦ καλεῖται καὶ νοεῖται εἶναι, ἐκ τοῦ διαγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ τῶν

Geiſte den Namen ἄγγελος beigelegt, ſo könnte darin füglich nichts Anderes, als die Andeutung des Dienſtverhältniſſes, in welchem der Geiſt gleich dem Logos zu Gott ſteht, gefunden werden; der Geiſt würde dadurch wohl zu einem Botſchafter, aber nicht zu einem Engel Gottes werden. Nun aber iſt der Titel ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ in der Stelle des Dialogs gar nicht Juſtin's freie Wahl, er iſt ein durch die altteſtamentliche Stelle, welche der Apologet erklärt, gegebenes Textwort und kann in dieſer Eigenſchaft durchaus nicht eigentlich weder als Name noch als Prädikat einer wirklichen realen Perſönlichkeit gefaßt werden. Juſtin iſt in dem Abſchnitte des Dialogs, um welchen es ſich handelt, mit der Auslegung der Prophetie Zach. 3, 1. ff. beſchäftigt und deutet dieſe gewohnter Weiſe typiſch auf Jeſum und die Chriſten [1]. Nachdem er zur Verwahrung gegen die Vorausſetzung, als ob die prophetiſche Weiſſagung auch wörtlich oder geſchichtlich verſtanden werden könne, eigends die Bemerkung vorausgeſchickt hat, daß der Prophet Zacharias den Hohenprieſter Joſua und die übrigen Subjekte, von welchen die Prophetie redet, den Satan und den Engel Gottes nicht wirklich, ſondern bloß in dem Geſichte ſeiner ekſtatiſchen Verzückung geſehn habe [2], ſtellt er den einzelnen Momenten dieſes prophetiſchen Geſichtes die Gegenbilder zur Seite, in welchen er die Erfüllung der Prophetie ſieht. Der Hoheprieſter Joſua gilt ihm als Repräſentant des gekreuzigten Hohenprieſters Jeſus; die ſchmutzigen Gewänder, welche jener Joſua trägt, bedeuten ihm die Unreinigkeiten und Sünden der Chriſten vor ihrer Läuterung durch die Gnade

---

ἁπάντων. — c. 76. p. 173. (p. 301. C.): Ἡσαΐας μεγάλης βουλῆς ἄγγελον αὐτὸν εἰπών, οὐχὶ τούτων, ὧνπερ ἐδίδαξεν ἐλθών, διδάσκαλον αὐτὸν γεγενῆσθαι προεκήρυσσεν; ἃ γὰρ μεγάλα ἐβεβούλευτο ὁ πατὴρ εἰς τε πάντας τοὺς εὐαρέστους γενομένους αὐτῷ καὶ γεννησομένους ἀνθρώπους καὶ τοὺς ἀποστάντας τῆς βουλῆς αὐτοῦ ὁμοίως ἀνθρώπους ἢ ἀγγέλους, οὗτος μόνος ἀπαρακαλύπτως ἐδίδαξεν.

[1] Dial. c. Tr. c. 115. p. 208. (p. 342. C.): Ζαχαρίᾳ ἐν παραβολῇ δεικνύντι τὰ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀποκεκρυμμένως κηρύσσοντι πιστεῦσαι ὀφείλετε.

[2] Dial. c. Tr. c. 115. p. 208. (p. 343. A.).

Chriſti; der Satan, welcher zur Rechten Joſua's ſteht, verſinnbildet ihm den Teufel, welcher die Chriſten unabläſſig befeindet und auf ſeine Seite zu ziehn ſtrebt; der Engel Gottes, welcher hinter Joſua ſteht, iſt ihm Symbol der Kraft Gottes, welche Jeſus ſeinen Gläubigen im Kampfe mit dem Satan ſendet; der Feuerbrand endlich, welcher nur mit Mühe dem Feuer entriſſen wird, ſind ihm die Chriſten, ſofern ſie von ihren frühern Sünden gereinigt werden und noch immer der glühenden Drangſal und Verfolgung von Seiten des Satans und ſeiner Helfershelfer enthoben werden. Aus jener Verwahrung, wie aus dieſer Gegenüberſtellung des prophetiſchen Bildes und ſeiner geſchichtlichen Verwirklichung erhellt klärlich, daß Juſtin in den Worten ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, τουτέστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ περφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ den Namen ἄγγελος weder nach eigener freier Wahl, noch in wörtlichem Sinne zur Charakteriſirung einer beſtimmten, konkreten Perſönlichkeit gebraucht habe. Die Worte ἄγγελος τοῦ θεοῦ waren ihm durch die altteſtamentliche Stelle, welche er deuten wollte, gegeben; indem er dieſe deutet, hebt er jene Worte der Prophetie heraus und ſchließt an ſie vermittelſt τουτέστι ſeine Deutung an [1]; der ἄγγελος τοῦ θεοῦ iſt prophetiſcher Typus, die δύναμις τοῦ θεοῦ die geſchichtliche Erfüllung des Typus. Die in Frage ſtehende Aeußerung Juſtin's lautet alſo, im Zuſammenhange ihrer Stelle betrachtet, weſentlich dahin: die Weiſſagung des Propheten Zacharias weiſt, ſofern ſie eines Engels, welcher dem Satan widerſteht, Erwähnung thut, auf die Kraft Gottes hin, welche Jeſus den Seinen in ihrem Streite wider den Satan verleiht —

---

[1]) Unzählige Male findet ſich τουτέστι in der angegebenen Weiſe, als Bindemittel zwiſchen bibliſchen Textworten und ihrer Auslegung, bei Juſtin gebraucht. So heißt es dial. c. Tr. c. 30. p. 127. (p. 247. B.): ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων (Pſ. 19, 13.), τουτέστιν ἀπὸ τῶν πονηρῶν καὶ πλάνων πνευμάτων. — c. 49. p. 145. (p. 268. B.): τῆς φοβερᾶς καὶ μεγάλης ἡμέρας (Maleach. 4, 5.), τουτέστι τῆς δευτέρας παρουσίας αὐτοῦ (Χριστοῦ). — c. 74. p. 171. (p. 300. A.): τὸ σωτήριον τοῦτο μυστήριον (Pſ. 96, 2.), τουτέστι τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ. — c. 91. p. 188. (p. 318. D.): κερατισθέντες (5 Moſ. 33, 17.), τουτέστι κατανυγέντες.

oder umgekehrt: die Kraft Gottes, welche die Christen in ihrem Kampfe mit dem Satan durch Jesum empfangen, ist in der Vision des Zacharias allegorisch als Engel dargestellt. Demzufolge wird die δύναμις τοῦ θεοῦ des Dialogs von Justin in keinem, weder im appellativischen, noch im ontologischen Sinne für einen Engel erklärt. Wir haben bisher die Annahme unseres Gegners unbestritten gelassen, daß unter der δύναμις τοῦ θεοῦ der heilige Geist zu verstehn sei, und nur zu zeigen versucht, daß auch bei dieser Annahme die Berechtigung fehle, den Geist unter die Engel zu zählen. Allein jetzt müssen wir einen Schritt weiter gehn und ferner läugnen, daß jener Ausdruck in der besprochenen Stelle des Dialogs den heiligen Geist bezeichnen könne. Zwar kann es nur wenig bedeuten, wenn zu Gunsten dieser Negation erinnert worden ist, daß der heilige Geist sonst nirgends bei Justin eine Kraft Gottes genannt werde; auch von dem Einwurfe stehn wir ab, daß Justin die kirchliche Erzählung von der Sendung des heiligen Geistes am Pfingstfeste und die johanneischen Verheißungen des Geistes gar nicht kenne, zumal das erste Glied dieses Einwurfes entschieden falsch ist, indem sich allerdings an einer Stelle der größern Apologie eine nicht zu verkennende Bezugnahme auf die Geistesmittheilung am Pfingsttage findet [1]). Aber die Aeußerung ist von Gewicht, welche Justin an derselben Stelle, wo er den Engel des Zacharias auf die den gläubigen Christen durch Jesum gesandte Gotteskraft deutet, thut: ὥσπερ ἀπὸ πυρὸς ἐξεσπασμένοι ἐσμέν, ἀπὸ μὲν τῶν ἁμαρτιῶν τῶν προτέρων καθαρισθέντες, ἀπὸ δὲ τῆς θλίψεως καὶ τῆς πυρώσεως, ἣν πυροῦσιν ἡμᾶς ὅ τε διάβολος καὶ οἱ αὐτοῦ ὑπηρέται πάντες, ἐξ ὧν καὶ πάλιν ἀποσπᾷ ἡμᾶς Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. In dieser Aeußerung identificirt Justin die Gotteskraft, welche die Gläubigen im Streite wider das Böse empfangen, augenfällig mit der Person Jesu, und es kann darnach, vorausgesetzt, daß sich Justin nicht innerhalb weniger Zeilen eine vollkommene Begriffsverwirrung habe zu Schulden kommen lassen, zu welcher Annahme kein Grund ist, es kann unter der δύναμις τοῦ θεοῦ nicht der heilige Geist, son-

1) Apol. 1, 50. p. 73. (p. 86. B.).

vorausſetzen müſſen — eine Vorausſetzung, welche roher Blasphemie gleich käme.

Gibt denn aber Juſtin der Vorſtellung von der Geneſis des Geiſtes als einem Geſchaffenwerden keinen Raum: wie hat er ſich dieſe Geneſis gedacht? Unſtreitig als Emanation oder Zeugung aus der Weſenheit Gottes. Beweiſen zwar läßt ſich dieſes Votum nicht, wenn man nicht etwa die jeweilige Benennung des Geiſtes als πνεῦμα τοῦ θεοῦ [1] als eine Art Beweis gelten laſſen will. Denn ſelbſt die Stelle der größern Apologie, in welcher eine verſteckte Andeutung des Gezeugtſeins des Geiſtes zu liegen ſcheinen könnte, ſofern der Logos πρωτον γέννημα τοῦ θεοῦ genannt wird [2], iſt unbrauchbar, weil Juſtin mit dem Ausdrucke γεννᾶν den Begriff der Zeugung nicht durchgehends ſtreng verbindet, ſondern ihn ſelbſt auf die uranfängliche göttliche Schöpfung der Thiere überträgt [3]. Indeß die Glaubensanalogie der ganzen alten Kirche, die Art, wie ſich Juſtin das Perſönlichwerden des Logos vorſtellig macht, verleiht der Vermuthung eine gewiſſe Sicherheit, daß ſich Juſtin auch den Urſprung des Geiſtes, falls ihm dieſe Frage überhaupt zu klarem Bewußtſein gekommen war, als Emanation oder Zeugung aus Gott gedacht haben möge. Dabei bleibt aber völlig unbeſtimmbar, ob er dieſen Herausgang unmittelbar aus Gott oder vermittelt durch den Logos habe geſchehn laſſen.

Mit mehr Zuverläſſigkeit als die Geneſis und Natur, läßt ſich die Stellung ermitteln, welche Juſtin dem heiligen Geiſte in ſeiner Beziehung zu Vater und Sohn angewieſen habe, es iſt die der Unterordnung und Abhängigkeit von beiden. Angedeutet iſt jene Unterordnung ſchon durch den

um nicht ohne Weiteres mit dem Begriffe der Gattung identificirt werden dürfte und daß, auch wenn der heilige Geiſt als Lehrer der Häupter oder der geſammten Gattung der Engel dargeſtellt wäre, er nichtsdeſtoweniger ganz wohl der Klaſſe der Engel zugezählt ſein könnte.

[1] Apol. 1, 60. p. 79. (p. 93. B.) — 1, 64. p. 82. (p. 97. A.) — dial. c. Tr. c. 49. p. 145. (p. 268. C.) — c. 88. p. 185. (p. 315. B.).

[2] Apol. 1, 21. p. 56. (p. 66. E.).

[3] Dial. c. Tr. c. 84. p. 181. (p. 310. B.): πάντα ζῶα λόγῳ θεοῦ τὴν ἀρχὴν ἐγενήθη.

dritten Platz, welchen der Geist, so oft er neben Vater und Sohn genannt wird, regelmäßig einnimmt; besonders klar aber tritt sie aus der unumwundenen Angabe heraus, welche in zweien der bereits oben verzeichneten trinitarischen Stellen gefunden wird [1], daß der Geist die dritte Rangstelle behaupte und von den Christen in dritter Abstufung verehrt werde. In Betreff der gedachten Abhängigkeit findet das eigenthümliche Verhältniß statt, daß Justin den Geist vor der Menschwerdung des Logos ausschließlich dem Vater, nach dieser jenem zur Disposition stellt. Von Gott empfangen die alttestamentlichen Propheten, ein jeder die eine oder die andere Kraft des Geistes [2], Gott verleiht den Geist den Propheten [3], dem Elias und Johannes [4], er bedient sich desselben zum Inspirationsprinzip der Propheten [5]. Nachdem aber der Logos sein gottmenschliches Sein und Wirken begonnen hat, steht ihm der Geist mit seinen Kräften zu Gebote. Die den Propheten verliehn gewesenen Kräfte des Geistes koncentriren sich in seiner Person und er ist es, welcher dieselben wieder in Wirksamkeit setzt, indem er sie auf seine Gläubigen überträgt [6].

---

1) Apol. 1, 13. p. 51. (p. 60. E.) 1, 60. p. 79. (p. 93. B.).

2) Dial. c. Tr. c. 87. p. 185. (p. 314. D.): *οἱ παρ' ὑμῖν προφῆται ἕκαστος μίαν τινὰ ἢ καὶ δευτέραν δύναμιν παρὰ τοῦ θεοῦ λαμβάνοντες, ταῦτα ἐποίουν καὶ ἐλάλουν, ἃ καὶ ἡμεῖς ἀπὸ τῶν γραφῶν ἐμάθομεν.*

3) Coh. ad Gr. c. 10. p. 15. (p. 11. C. D.) — c. 32. p. 30. (p. 30. D.).

4) Dial. c. Tr. c. 49. p. 146. (p. 269. B.).

5) Apol. 1, 33. p. 64. (p. 74. E.): *ἃ ἦν ἄπιστα . . . ., ταῦτα ὁ θεὸς προεμήνυσε διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος μέλλειν γίνεσθαι.* — 1, 44. p. 70. (p. 82. B.) — dial. c. Tr. c. 84. p. 181. (p. 310. B.).

6) Dial. c. Tr. c. 87. p. 185. (p. 314. C. 315. A.): *ταύτας τὰς κατηριθμημένας τοῦ πνεύματος δυνάμεις, οὐχ ὡς ἐνδεοῦς αὐτοῦ τούτων ὄντος, φησὶν ὁ λόγος* (Jes. 11, 2.) *ἐπεληλυθέναι ἐπ' αὐτὸν* (Χριστόν), *ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐκεῖνον ἀνάπαυσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι, τουτέστιν ἐπ' αὐτοῦ πέρας ποιεῖσθαι, τοῦ μηκέτι ἐν τῷ γένει ὑμῶν κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος προφήτας γενήσεσθαι. . . . . Ἀνεπαύσατο οὖν, τουτέστιν ἐπαύσατο, ἐλθόντος ἐκείνου, μεθ' ὃν τῆς οἰκονομίας ταύτης τῆς ἐν ἀνθρώποις αὐτῷ γενομένης χρόνοις παύσασθαι ἔδει αὐτὰ ἀφ'*

Die eigenthümliche Wirkungssphäre des heiligen Geistes ist die Erleuchtung und Beseelung der Propheten, letztere theils allgemein als Interpreten des göttlichen Wissens und Willens, theils im Besondern als Vorankündiger der messianischen Zeit betrachtet. Der Geist ist nicht nur Prinzip der alttestamentlichen Weissagungen, sondern er offenbart den Propheten überhaupt göttliche und himmlische Dinge [1], er lehrt sie die wahre Gotteserkenntniß [2], den Verlauf der Weltschöpfung [3], die Realität der sittlichen Freiheit [4], er ermahnt durch sie die Menschen zu sittlicher Reinheit [5] und straft die verstockten Herzen [6]. Nur andeutungsweise und gleichsam verstohlen dehnt Justin den Wirkungskreis des Geistes einige Male auch etwas

---

ὑμῶν, καὶ ἐν τούτῳ ἀνάπαυσιν λαβόντα πάλιν, ὡς ἐπεπροφήτευτο, γενήσεσθαι δόματα, ἃ ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ πνεύματος ἐκείνου τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι δίδωσιν, ὡς ἄξιον ἕκαστον ἐπίσταται. — c. 39. p. 136. (p. 258. A. B.) — Georgii (Studien der evangel. Geistlichkeit Würtemberg's X, 2. S. 108. f.) hat die ausgehobene Stelle dahin mißverstanden, daß er in ihr ein völliges Verschwinden des heiligen Geistes in der Persönlichkeit des Logos erblickt. „Der Geist erscheint hier als etwas Verschwindendes, das zwar bis zur Erscheinung Jesu eine Selbstständigkeit gehabt habe, mit dieser aber auf Jesum überging und von da an theils als inneres Wesen Christi subsistirt, theils aber auch in der Form der δόματα sich äußert." An eine Absorption der Persönlichkeit des Geistes durch Jesum ist in jener Stelle kein Gedanke. Justin behauptet nichts Weiteres, als daß Christus diejenigen Kräfte des heiligen Geistes, welche vor seiner Inkarnation den Propheten verliehn gewesen waren, nach dieser in sich kontrahirt und später wieder zu veränderter Bestimmung aus sich habe ausstrahlen lassen. Einzelne Kräfte des Geistes sind nicht der Geist selbst. So wenig sich letzterer schon früher seines persönlichen Seins dadurch entäußert hatte, daß er den alttestamentlichen Propheten Kräfte seines Wesens mittheilte, so wenig konnte seiner Persönlichkeit Abbruch geschehn, als Christus diese längst aus ihm (dem Geiste) emanirten Kräfte in sich aufnahm.

[1] Coh. ad Gr. c. 8. p. 13. (p. 9. B.).
[2] Coh. ad Gr. c. 35. p. 82. (p. 32. E.).
[3] Apol. 1, 59. p. 78. (p. 92. C.).
[4] Apol. 1, 44. p. 69. (p. 81. B.).
[5] Apol. 1, 40. p. 67. (p. 78. E.).
[6] Apol. 1, 63. p. 81. (p. 95. C.) — dial. c. Tr. c. 37. p. 134. (p. 255. D.).

weiter aus. So ſchreibt er ihm die Salbung und Einſetzung der jüdiſchen Könige zu [1], läßt die Apoſtel am Pfingſtfeſte von der Kraft aus der Höhe erfüllt werden [2] und nennt die Chriſten mit dem heiligen Geiſte Getaufte [3]. Von einer fortgehenden Einwirkung des Geiſtes auf die Chriſten weiß er indeß Nichts zu ſagen, ſo wie er demſelben auch die Heidenwelt faſt hermetiſch verſchließt. Ja ſelbſt die Erleuchtung der Propheten theilt er ihm nicht durchaus ungeſchmälert zu. Auch der Logos übt in ſeiner Eigenſchaft als (vorchriſtlicher) Lehrer des geſammten Menſchengeſchlechtes und im Beſondern als Subjekt der altteſtamentlichen Gotteserſcheinungen auf die Propheten einen erleuchtenden Einfluß. Nur die Inſpiration der Letztern im engern Sinne, namentlich ſo weit ſie zum Behufe der Konception der altteſtamentlichen Schriften geſchah, fällt dem heiligen Geiſte ausſchließlich zu. Entſchieden äußert ſich Juſtin dahin in der Mahnrede an die Griechen und dem Dialoge mit Tryphon [4], wogegen ſich in dieſen Büchern keine einzige Stelle aufbringen läßt, in welcher der Logos als Inſpirationsprinzip der Propheten bezeichnet würde [5]. Auch wo einzelne Citate eingeführt werden, erſcheint niemals der Logos, ſondern durchgängig entweder Gott oder am häufigſten der heilige Geiſt als der Inſpirirende. Wenn, wie

---

1) Dial. c. Tr. c. 52. p. 148. (p. 272. B.): *τὸ ἐν τοῖς προφήταις πνεῦμα καὶ τοὺς βασιλεῖς ὑμῖν ἔχρισε καὶ καθίστα.* An einer ſpätern Stelle ſcheint indeß dieſelbe Funktion wieder auf Chriſtus übertragen zu werden: c. Tr. c. 86. p. 184. (p. 313. B.): *οἱ βασιλεῖς πάντες καὶ οἱ χριστοὶ ἀπὸ τούτου (Χριστοῦ) μετέσχον καὶ βασιλεῖς καλεῖσθαι καὶ χριστοί.*

2) Apol. 1, 50. p. 73. (p. 86. B.).

3) Dial. c. Tr. c. 29. p. 127. (p. 246. C.).

4) Coh. ad Gr. c. 8. p. 13. (p. 9. B.) — c. 10. p. 15. (p. 11. C. D.) — c. 35. p. 32. (p. 32. E.) — dial. c. Tr. c. 7. p. 109. (p. 224. D.) — c. 77. p. 174. (p. 303. A.) — c. 114. p. 207. (p. 341. B. C.).

5) Wenn Georgii a. O. S. 111. ſich auf die Worte dial. c. Tr. c. 128. p. 221. (p. 358. B.): *καὶ λόγον καλοῦσιν, ἐπειδὴ καὶ τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίας φέρει τοῖς ἀνθρώποις* beruft, ſo iſt zu erinnern, theils daß dieſe Worte nicht Juſtin's eigene Worte ſind, theils daß ſie nicht auf die Inſpiration im engern Sinne, ſondern auf die Theophanieen gehn.

nicht ſelten geſchieht [1], die Citate mit der Formel ὁ λόγος φησίν anheben, ſo iſt λόγος ſo viel als Schrift, Schriftſtelle, Ausſpruch, was unter Anderm ſchon aus dem Wechſel des Numerus erhellt, mit welchem anderweitig citirt wird, z. B. οἱ λόγοι κηρύσσουσιν [2]. Gleichermaßen bezeichnet in der Formel ὁ προφητικὸς λόγος σημαίνει [3] das Wort λόγος nicht die Perſon des Logos, ſondern iſt zu überſetzen: die prophetiſche Schriftſtelle oder der prophetiſche Ausſpruch. Beweis hierfür iſt der parallele Ausdruck: ὁ λόγος τῆς προφητείας λέγει [4], beſonders aber die Stelle des Dialogs, wo die Formel ὁ λόγος ὁ τῆς προφητείας τῆς διὰ Δαβὶδ [κελεύει] mit der andern: ὁ λόγος τοῦ Δαβὶδ ἀπέδειξεν alternirt [5]. Endlich laſſen ſich auch Wendungen, wie: ἐξηγούμενος διὰ Μωσέως ὁ λόγος τοῦ θεοῦ τὰ περὶ Ἰακώβ, οὕτως φησίν [6], nicht zu Zeugen nehmen, daß im Dialoge der Logos als Urheber der prophetiſchen Ausſprüche erſcheine; denn anderwärts wird in gleicher Verbindung der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ θεοῦ geradezu mit ἡ γραφή vertauſcht, wie ἡ γραφὴ ἐξηγουμένη ἡμῖν ...., οὕτως ἔφη [7], und der ungewöhnliche Gebrauch der Präpoſition διά findet einiger Maßen ein Analogon in dem Satze: προεῤῥέθη, τοῦ προφήτου εἰπόντος διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος [8]. In der größern Apologie ſcheint Juſtin zwar in Beſtimmung des prophetiſchen Inſpirationsprinzips zu ſchwanken. Bald ſetzt er die Propheten von dem heiligen Geiſte [9],

---

1) Z. B. dial. c. Tr. c. 49. p. 145. (p. 268. A.) — c. 54. p. 149. (p. 272. B.) — c. 60. p. 157. (p. 283. D.) — c. 77. p. 174. (p. 303. A.) — c. 93. p. 190. (p. 321. B.) u. a. St.

2) Dial. c. Tr. c. 63. p. 160. (p. 287. B.).

3) Dial. c. Tr. c. 56. p. 151. (p. 275. D.) — c. 129. p. 222. (p. 358. D.).

4) Dial. c. Tr. c. 30. p. 127. (p. 247. B.).

5) Dial. c. Tr. c. 85. p. 182. (p. 311. C.).

6) Dial. c. Tr. c. 58. p. 155. (p. 280. C.) — c. 62. p. 158. (p. 285. A.) — c. 87. p. 184. (p. 314. A.).

7) Dial. c. Tr. c. 135. p. 227. (p. 365. A.).

8) Apol. 1, 40. p. 67. (p. 78. C.).

9) Apol. 1, 31. p. 62. (p. 72. B.): θεοῦ προφῆται, δι' ὧν τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε τὰ γενήσεσθαι μέλλοντα. — 1, 61. p. 80. (p. 94. E.): πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα.

bald von dem Logos [1] in Abhängigkeit. Allein dieses Schwanken ist bloß scheinbar. Auch hier ist seine wahre und feste Lehre die, daß die Propheten ausschließlich unter dem Anhauche des heiligen Geistes geredet und geschrieben haben. Führt er einzelne prophetische Aussprüche an, leitet er dieselben niemals von dem Logos ab, sondern ohne Ausnahme von dem Geiste, ja an demselben Orte, wo er bei Aufstellung eines exegetischen Kanons die Bemerkung macht, daß der göttliche Logos die Propheten errege, setzt er nichtsdestoweniger den einzelnen prophetischen Citaten, durch welche jener Kanon erläutert werden soll, wieder den Namen des heiligen Geistes an die Spitze. Jene anscheinende Vermischung des Logos und Geistes findet nur da statt, wo sich Justin im Allgemeinen über das Prinzip der prophetischen Begeisterung äußert; hier aber waltet das Bestreben vor, die christliche Vorstellung dem heidnischen Ideenkreise anzupassen. Der heilige Geist war den Heiden ein fremder Name und Begriff [2]; um die Sache, wegen welcher des Geistes Erwähnung geschieht, dem heidnischen Bewußtsein näher zu bringen, läßt Justin den Geist zuweilen mit dem Logos wechseln. Daß diese Akkommodation wirklich begründet, daß sie keine aus der Luft gegriffene Präsumtion sei, ist, ihre anderweitigen Spuren verfolgt, theils aus der umschreibenden Bezeichnung ersichtlich, mit welcher Justin des heiligen Geistes in der Mahnrede an die Griechen gedenkt [3], theils zeugt der Umstand dafür, daß, so oft in

---

[1] Apol. 1, 33. p. 64. (p. 75. D.): ὅτι οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ λόγῳ θείῳ, καὶ ὑμεῖς φήσετε. — 1, 36. p. 65. (p. 76. D.): ὅταν τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγομένας ὡς ἀπὸ προσώπου ἀκούητε, μὴ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου. — 2, 10. p. 95. (p. 49. A.).

[2] S. Petau theolog. dogmat. de trinit. 1, 2, 5. T. II. P. 1. p. 19.

[3] Coh. ad Gr. c. 8. p. 18. (p. 9, A.): ἡ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας κατελθοῦσα δωρεά. — c. 10. p. 15. (p. 11. C.): ἡ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας θεία καὶ προφητικὴ κατιοῦσα δωρεά. — c. 32. p. 30. (p. 30. D.): ἡ ἄνωθεν παρὰ θεοῦ κατιοῦσα ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας δωρεά, ἣν πνεῦμα ἅγιον ὀνομάζουσιν οἱ ἱεροὶ προφῆται.

der Apologie von dem Geiſte die Rede iſt, dieſer faſt ausſchließlich den für Heiden ſignifikantern Namen des prophetiſchen führt, während in dem Dialoge mit Tryphon der Name „heiliger Geiſt“ der bei weitem vorherrſchende iſt [1].

Rückſichtlich der Art und Weiſe der Inwohnung des heiligen Geiſtes in den Propheten gibt Juſtin die ſpeciellen Notizen, daß jeder einzelne Prophet die eine oder die andere Kraft des Geiſtes als perſönlichen Vorzug beſtändig beſeſſen habe, wie Salomo den Geiſt der Weisheit, Daniel den Geiſt der Einſicht und des Rathes, Moſes den Geiſt der Stärke und der Frömmigkeit, Elias den Geiſt der Furcht und Jeſaias den Geiſt der Erkenntniß [2], daß aber die verliehene Geiſtesfülle von dem einen Propheten, eben ſo wohl bei deſſen Lebzeiten als nach ſeinem Tode, theilweiſe auf einen andern habe übertragen werden können und übertragen worden ſei, wie von Moſes auf Joſua, von Elias auf den Täufer Johannes; daß demzufolge nicht alle Propheten von dem gleichen Maße des Geiſtes

---

1) Der Ausdruck πνεῦμα προφητικόν kommt in der Apologie 22 Male, hingegen im Dialoge nur 9 Male vor. Umgekehrt: der Name πνεῦμα ἅγιον iſt im Dialoge 28 Male, hingegen in der Apologie bloß 4 Male (und zwar 2 Male bei Anführung der Taufformel und 2 Male bei Aufführung der trinitariſchen Subjekte) gebraucht. Je zweimal führt der Geiſt in der Apologie (1, 60. p. 79. [p. 93. B.] 1, 64. p. 82. [p. 97. A.]) und im Dialoge (c. 49. p. 145. [p. 268. C.] c. 88. p. 185. [p. 315. B.]) den Titel πνεῦμα θεοῦ; einmal in der Apologie (1, 32. p. 63. [p. 74. A.]) und zweimal im Dialoge (c. 7. p. 109. [p. 224. D.] c. 9. p. 110. [p. 226. D.]) den Namen θεῖον πνεῦμα. Das doppelte Prädikat τὸ ἅγιον προφητικὸν πνεῦμα erſcheint apol. 1, 44. p. 69. (p. 81. B.) 1, 53. p. 74. (p. 88. D.) und dial. c. Tr. c. 32. p. 129. (p. 249. E.) c. 56. p. 151. (p. 275. C.). Dem Dialoge ausſchließlich gehört die Zuſammenſtellung τὸ τοῦ θεοῦ προφητικὸν πνεῦμα an (c. 49. p. 145. [p. 269. A.]) und nur die Apologie hat die dreigliedrige Titulatur τὸ θεῖον ἅγιον προφητικὸν πνεῦμα (1, 32. p. 63. [p. 73. C.]).

2) Dial. c. Tr. c. 87. p. 185. (p. 314. D.): σοφίας πνεῦμα Σολομῶν ἔσχε, συνέσεως δὲ καὶ βουλῆς Δανιήλ, ἰσχύος δὲ καὶ εὐσεβείας Μωσῆς, καὶ Ἠλίας φόβου καὶ γνώσεως Ἡσαΐας· καὶ οἱ ἄλλοι αὖ ὁμοίως, ἢ μίαν ἕκαστος ἢ ἐναλλὰξ ἄλλην τινὰ μετ' ἄλλης δυνάμεως ἔσχον· οἷον καὶ Ἱερεμίας καὶ οἱ δώδεκα καὶ Δαβὶδ καὶ οἱ ἄλλοι ἁπλῶς, ὅσοι γεγόνασι παρ' ὑμῖν προφῆται.

erfüllt gewesen seien, obschon Alle vom Geiste der Wahrheit und der Heiligkeit [1]).

Viertes Kapitel.

Die Lehre von der Schöpfung.

Erster Artikel.

Die Schöpfung im Allgemeinen.

Die Welt in ihrem Werden und Sein, der erste Ausgangs- und Strebepunkt der erwachenden Philosophie, hat vom Anbeginne eine der vorzüglichsten Klippen gebildet, an welchen die sich selbst überlassene forschende Vernunft gescheitert ist. Auch nachdem die griechische Spekulation den rohen Standpunkt ihrer frühesten Kosmogonisten überwunden hatte, gelangte sie, selbst in ihrer blühendsten Periode, nicht weiter, als daß sie die Welt entweder für den zufälligen Zusammenfluß ewiger Atome erklärte oder das gesammte Naturdasein pantheistisch vergottete oder die Weltschöpfung dualistisch als bloße Weltbildung faßte. Dabei entzog sie sich selten der furchtbaren Konsequenz des Fatalismus und wußte das vorhandene Böse nicht anders als Naturnothwendigkeit zu begreifen. Indem die Kirchenväter die biblische Schöpfungslehre, welche zuerst und allein befriedigend die erstrebte Lösung der kosmischen Räthsel gewährte, in den Glauben ihrer Zeit einzuführen sich bemühten, thaten sie dieses in der Regel in ausdrücklichem Gegensatze gegen diese Verirrungen der heidnischen Kosmologie. In die Bestreitung der Meinung von

---

1) Dial. c. Tr. c. 49. p. 145. sq. (p. 269. A. B.): τὸ ἐν Ἠλίᾳ τοῦ θεοῦ γενόμενον προφητικὸν πνεῦμα καὶ ἐν Ἰωάννῃ γέγονε. .... Ὡς οὖν, ἔτι ὄντος τότε ἐν ἀνθρώποις τοῦ Μωσέως, μετέθηκεν ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ ἐν Μωσεῖ πνεύματος, οὕτως καὶ ἀπὸ τοῦ Ἠλίου ἐπὶ τὸν Ἰωάννην ἐλθεῖν ὁ θεὸς δυνατὸς ἦν ποιῆσαι· ἵνα, ὥσπερ ὁ Χριστὸς τῇ πρώτῃ παρουσίᾳ ἄδοξος ἐφάνη, οὕτως καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐν Ἠλίᾳ πάντοτε καθαρεύοντος, ὡς τοῦ Χριστοῦ, ἄδοξος ἡ πρώτη παρουσία νοηθῇ.

der Ewigkeit der Materie und der Zufälligkeit der Weltbildung verflochten sie die Entwickelung der christlichen Wahrheit, daß das Universum nach Materie und Form das zeitliche Produkt der frei schaffenden göttlichen Intelligenz und Allmacht sei. Indem sie dem heidnischen Fatalismus und der angenommenen Naturnothwendigkeit des Bösen widersprachen, legten sie die christliche Lehre von der zwar allwaltenden, aber nicht zwingenden göttlichen Providenz dar, zeigten sie, daß das Böse in der Welt nur accidentiell sei, theils aus dem verderblichen Einflusse der Dämonen theils aus dem sittlichen Falle der Menschen theils aus der zunehmenden Alterschwäche der Welt erwachsen. Aber ihre kosmologischen Versuche hatten darin nicht ihre Grenze. Dadurch daß die christlichen Gnostiker zur Lösung ihres Problems: *πόθεν τὸ κακόν;* sich vornehmlich der Frage nach dem Ursprunge der Welt zugewandt und dieselbe in ihrer mangelhaften Erscheinungsform auf Grund emanatistisch-dualistischer Voraussetzungen von einem beschränkten, dem höchsten Gotte tief untergeordneten oder gar feindseligen Wesen, Demiurgos genannt, abgeleitet hatten, fanden sie sich veranlaßt, nachdrücklich die Lehre in das Licht zu setzen, daß der höchste Gott selber durch seinen Sohn die Welt aus Nichts geschaffen habe.

Justin geht in der Darlegung seiner Schöpfungslehre (weniger polemisch, als einfach antithetisch) in vollester Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Dogma von der biblischen Wahrheit aus, daß die Welt nach Stoff und Form das Werk der absolut schöpferischen Gottheit sei. Als eigentliche oberste Kausalität des Universums gilt ihm darum der ungezeugte Gott selbst (dieser deshalb häufig bald Schöpfer der Welt [1]), bald Schöpfer und Werkmeister des Alls [2]), bald Herr und Vater des

---

[1]) Apol. 2, 5. p. 92. (p. 44. A.): *ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας.* — dial. c. Tr. c. 55. p. 150. (p. 274. B.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 16. p. 117. (p. 234. B.): *ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων θεός.* — apol. 1, 13. p. 50. (p. 60. C.): *δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντός.* Uebrigens braucht Justin die beiden Ausdrücke *ποιητής* und *δημιουργός* völlig synonym. Die Distinktion, welche coh. ad Gr. c. 22. p. 23. (p. 21. C.) zwischen denselben gemacht ist: *ὁ μὲν ποιητὴς οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενος, ἐκ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας*

Alls [1], bald Vater und Werkmeiſter aller Dinge [2] genannt), ob er ſchon in weiterm Einklange mit der Schriftlehre und in Gemäßheit zu dem weitreichenden Unterſchiede zwiſchen dem geoffenbarten und offenbarenden Gotte als unmittelbar ſchöpferiſches Prinzip, als wirklichen Weltbaumeiſter den göttlichen Logos anſieht [3] und letztern in dieſer Eigenſchaft, auf Grund von Sprüchw. Sal. 8, 22., ἀρχή nennt [4]. Indem er dabei das Schöpfungsdrama, in ſklaviſchem Anſchluſſe an die LXX. 1 Moſ. 1, 2. und mit anthropopathiſcher Verendlichung des Schöpfers, in die beiden völlig getrennten Akte zerlegt, in die Erzeugung der finſtern, rohen, ungeordneten Materie und in die Umbildung dieſer chao-

---

ποιεῖ τὸ ποιούμενον· ὁ δὲ δημιουργὸς τὴν τῆς δημιουργίας δύναμιν ἐκ τῆς ὕλης εἰληφώς, κατασκευάζει τὸ γινόμενον, iſt die platoniſche, welche Juſtin keineswegs adoptirt.

[1]) Apol. 1, 61. p. 80. (p. 94. D.): τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ. — dial. c. Tr. c. 108. p. 202. (p. 335. D.) — de resurrect. c. 1. p. 588. C.

[2]) Apol. 1, 8. p. 47. (p. 57. A.): θεοῦ τοῦ πάντων πατρὸς καὶ δημιουργοῦ. — 1, 63. p. 81. (p. 96. B.).

[3]) Coh. ad Gr. c. 15. p. 19. (p. 16. B.): τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, δι' οὗ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ πᾶσα ἐγένετο κτίσις. — apol. 1, 64. p. 82. (p. 97. B.): ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι ἔγνωσαν. — 1, 59. p. 78. (p. 92. D.) — 2, 6. p. 92. (p. 44. E.).

[4]) Dial. c. Tr. c. 61. p. 157. (p. 284. A.) c. 62. p. 159. (p. 285. D.). Spätere Väter bezogen, wie vielleicht ſchon Philo (de confus. ling. c. 28. T. II. p. 279.), ſogar das ἐν ἀρχῇ der moſaiſchen Schöpfungsurkunde (1 Moſ. 1, 1.) auf den weltbildenden Logos. So Theophil. (ad Autol. 2, 10. p. 355. [p. 89. A.]: ὅτι ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ὁ θεὸς πεποίηκε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς, ἔφη· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν u. ſ. w. — 2, 13. p. 358. [p. 92. B.]: λέγων· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανόν, τουτέστι διὰ τῆς ἀρχῆς). So Clemens (strom. 6, 7, 58. T. III. p. 132. sq.) und Methodius (bei Phot. biblioth. cod. 235. T. II. p. 304.). Die Angabe des Hieronymus dagegen (quaest. in Genes. T. III. p. 132.: in principio fecit deus coelum et terram. Plerique existimant, sicut in altercatione quoque Jasonis et Papisci scriptum est et Tertullianus in libro contra Praxeam disputat nec non Hilarius in expositione cujusdam psalmi affirmat, in hebraeo haberi: in filio fecit deus coelum et terram) iſt ungenau. S. Grabe spicilegium patrum T. II. p. 132. und Routh reliquiae sacrae T. I. p. 94 sq.

tiſchen Maſſe in die vorhandene Weltform — eine Scheidung, welche er beſonders in ihrem letztern Gliede öfters nachdrücklich hervorhebt, ſo wenn er ſagt [1]: „damit ihr erfahrt, daß Plato ſeine Lehre von der Bildung der Welt durch Gott aus geſtaltloſer Materie unſern Lehrern entlehnt habe, ſo hört, was Moſes wörtlich ſchreibt, er, durch welchen der prophetiſche Geiſt, berichtend, wie und woraus Gott im Anfange die Welt gebildet habe, alſo ſpricht: im Anfange ſchuf Gott den Himmel und die Erde, die Erde aber war unſichtbar und ungeformt und Finſterniß über der Tiefe, und Gottes Geiſt ſchwebte über den Waſſern, und Gott ſprach: es werde Licht! und es geſchah ſo. Daraus haben Plato und die, welche einſtimmig mit ihm lehren, auch wir ſelbſt gelernt, daß die ganze Welt durch Gottes Wort aus dem zu Grunde liegenden Stoffe, wie ihn Moſes beſchreibt, geworden ſei" — und [2]: „wir ſind gelehrt worden, daß Gott im Anfange aus Güte um der Menſchen willen Alles aus formloſer Materie gebildet habe" — und [3]: „der Sonntag iſt der erſte Tag, an welchem Gott nach geſchehener Wandlung der Finſterniß und der Materie die Welt ſchuf:" — indem Juſtin, wie geſagt, in der angegebenen Weiſe zwiſchen Schöpfung des Weltſtoffes und Bildung der Weltform unterſcheidet und letztere gegen erſtere oft einſeitig heraushebt, hat er zwar zu dem Verdachte Veranlaſſung gegeben, als ob er in platoniſcher Weiſe überhaupt eine bloße Weltbildung unter Vorausſetzung ewiger Präexiſtenz des Weltſtoffes geglaubt habe [4]. Allein dieſes Verdachtes wird er ſogleich ledig, ſobald man beachtet, theils daß er ein apologetiſches Intereſſe hatte, die bloße Weltſtruktur aus dem angenommener Maßen bereits vorhandenen (wenn gleich

---

[1]) Apol. 1, 59. p. 78. (p. 92. C. D.).

[2]) Apol. 1, 10. p. 48. (p. 58. B.): *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα.*

[3]) Apol. 1, 67. p. 84. (p. 99. A.): *πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεός, τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας, κόσμον ἐποίησε.*

[4]) Dieſen Verdacht unterhielten Onymus (Justin. de praecip. rel. christ. dogmat. sentent. p. 89.), v. Cölln (zu Münſcher's Lehrbuch d. chriſtl. Dogm. I. S. 143.), Strauß (die chriſtl. Glaubenslehre I. S. 626.), Ritter (Geſchichte der Philoſophie V. S. 301. f.) u. A.

darum nicht ewigen) Stoffe mit Hintanſetzung der Erſchaffung dieſes Stoffes hervorzuheben (es lag ihm daran, einen Incidenzpunkt zwiſchen der moſaiſchen und platoniſchen Kosmologie aufzuzeigen, um die behauptete Abhängigkeit der letztern von erſterer glaublich zu machen), theils daß er das heidniſche Axiom von der Ewigkeit der Materie ausdrücklich beſtreitet. Er ſetzt dieſem Axiom zwei namentliche Gründe entgegen, der eine aus der Veränderlichkeit, oder allgemeiner, Zufälligkeit der kosmiſchen Subſtanzen und Zuſtände entlehnt, als welche zwingend auf eine außerweltliche, den Grund ihres Seins in ſich ſelbſt tragende Urſachlichkeit dieſer Subſtanzen und Zuſtände führe [1], der andere aus der abſoluten Selbſtſtändigkeit einer ungeſchaffenen Materie, welche als ſolche für jeden ihr äußerlichen Bildner durchaus unzugänglich ſei [2], hergenommen. Auch gibt es mehrere Stellen, in welchen Juſtin, indem er die beiden Akte der Weltſchöpfung und Weltbildung gefliſſentlich aus einander hält, beides, eben ſo wohl das Schaffen als das Formen, ausdrücklich auf Gott überträgt [3]. Den Grund der Weltſchöpfung ſetzt Juſtin zwar treffend in die göttliche Güte, ihren Zweck — dieſelbe Beſtimmung nur objektiv gefaßt — in die Mittheilung göttlichen Lebens an empfängliche Weſen, in die Aufnahme derſelben zum Mitgenuſſe göttlicher Seligkeit [4], wird aber, wie die meiſten Väter [5], darin einſeitig, daß er, in unklarem Par-

---

[1] Dial. c. Tr. c. 5. p. 107. (p. 223. A.): *τίνα λόγον ἔχει, σῶμα οὕτω στερεὸν καὶ ἀντιτυπίαν ἔχον καὶ σύνθετον καὶ ἀλλοιούμενον καὶ φθίνον καὶ γινόμενον ἑκάστης ἡμέρας μὴ ἀπ' ἀρχῆς τινὸς ἠγεῖσθαι γεγονέναι;* Aehnlich Theophil. ad Autol. 2, 4. p. 350. (p. 82. C.).

[2] Coh. ad Gr. c. 23. p. 24. (p. 22. A.), ſ. das Excerpt Thl. I. S. 143.

[3] Apol. 1, 20. p. 55. (p. 66. D.): *ὑπὸ θεοῦ πάντα κεκοσμῆσθαι καὶ γεγενῆσθαι.* — 2, 6. p. 92. (p. 44. E.): *τὴν ἀρχὴν δὲ αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε.* — dial. c. Tr. c. 11. p. 111. (p. 228. A.): *τοῦ ποιήσαντος καὶ διατάξαντος τόδε τὸ πᾶν θεοῦ.*

[4] Apol. 1, 10. p. 48. sq. (p. 58. B. C.).

[5] Die namhafteſten Kirchenlehrer machen den Menſchen zum ausſchließlichen Zwecke und Mittelpunkte der Schöpfung, ſo Herm. past.

tikularismus den gesetzten Zweck rein auf die Menschen beschränkt. „Wir sind unterrichtet worden," sagt er [1], „daß Gott die Welt nicht ohne Zweck, sondern für das Menschengeschlecht geschaffen habe."

Sofern die Hervorbringung der Sinnenwelt nach Stoff und Form nur die eine Seite des Schöpfungsbegriffes ist, welchem die andere, die physische und gouvernementale Erhaltung des Geschaffenen, integrirend zugehört, knüpft sich an die Darlegung der kosmogonischen Ansichten Justin's von selbst die Frage nach seinen Vorstellungen über die göttliche Providenz. Diese Vorstellungen sind aber leider nur in den allgemeinsten Zügen erkennbar; Justin spricht selten und höchst kärglich von der Vorsehung. Ihre Realität zwar ist ihm über jeden Zweifel gewiß; sie steht und fällt ihm mit dem Glauben an einen seienden, lebendigen, heiligen Gott, mit der Wahrheit der sittlichen Begriffe. „Wenn Jemand zweifelt," urtheilt er [2], „daß sich Gott (um das Menschengeschlecht, namentlich in sittlicher Rücksicht) bekümmere, so wird er entweder künstlicher Weise das Dasein Gottes läugnen oder er wird, dieses zugestanden, behaupten, Gott habe am Schlechten sein Wohlgefallen oder besitze die Natur eines Steines und Tugend und Laster seien Nichts, sondern nur menschliches Meinen unterscheide zwischen gut oder böse, was eine sehr große Ruchlosigkeit und Verkehrtheit ist." Die Realität der Vorsehung weist er außerdem an Einem Beispiele, an der alttestamentlichen Prophetie, geschichtlich nach.

2, 12, 4. T. I. p. 100., Epist. ad Diognet. c. 10. p. 239. (p. 500. D.), Tatian. orat. c. Gr. c. 4. p. 247. (p. 144. D.), Theophil. ad Autol. 1, 4. p. 340. (p. 72. A.) 2, 10. p. 355. (p. 88. B.), Tertull. adv. Mr. 1, 13. T. I. p. 19., Lactant. institutt. divin. 7, 3. sqq. de ira dei c. 13. und Andere. Nur erst Origenes dehnt (de princip. 2, 1, 1. T. I. p. 77.) den Weltzweck auf alle intelligente Naturen aus, ob er schon anderwärts (c. Cels. 4, 74. sqq. p. 558. sqq.), freilich ohne jene Fassung damit aufzuheben, auch wieder die gemein kirchliche Vorstellung in Schutz nimmt.

[1] Apol. 2, 4. p. 91. (p. 43. D.). Vgl. 2, 5. p. 92. (p. 44. A.) — dial. c. Tr. c. 41. p. 137. (p. 260. A.) — de resurrect. c. 7. p. 592. D. E.

[2] Apol. 1, 28. p. 61. (p. 71. C.).

„Wenn wir lehren," erinnert er [1], „daß die zukünftigen Begebenheiten prophezeit worden seien, so behaupten wir nicht, daß diese in Folge eines fatalistischen Zwanges geschehn; sondern Gott sagt sie durch den prophetischen Geist voraus, um das Menschengeschlecht jederzeit in Spannung und Besinnung zu erhalten, indem er ihnen zeigt, daß er sich um sie kümmere und für sie sorge." In Ansehung der Art und Weise indeß, wie er sich die Providenz vollzogen und wirksam denkt, gibt er nur die zwiefache Bestimmung, theils daß er sie für schlechthin allgemein, eben so wohl das Individuelle wie das Generelle, das Kleine wie das Große umfassend, erklärt theils daß er sie durch die Assistenz der Engel vermittelt werden läßt. Ersteres thut er im tadelnden Hinblicke auf die entgegenlaufende Lehre griechischer Philosophen. „Die Meisten," zürnt er [2], „kümmern sich nicht einmal darum, ob es Einen oder mehrere Götter gebe und ob diese unserer Aller sorgend gedenken oder nicht; ja sie wollen auch uns überreden, daß Gott zwar für das Ganze, dazu für die Geschlechter und Gattungen Sorge trage, nicht aber für mich und dich und für das Einzelne:" — eine Ansicht, welche mit einigen Modifikationen selbst in der Kirche Freunde und Anhänger fand [3].

Zweiter Artikel.

Die geschaffenen vernünftigen Wesen.

A. Die Engel.

Die Lehre von den Engeln bildet ein, wenn auch sehr schwankendes, doch mit sichtlicher Vorliebe aufgefaßtes Element der patristischen Dogmatik. Schwindelnd bei dem Gedanken an

[1] Apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. B.).

[2] Dial. c. Tr. c. 1. p. 102. (p. 217. E. 218. A.). Vgl. das noch milde Stoische: magna dii curant, parva negligunt bei Cicer. de nat. deor. 2, 66.

[3] So an Hieronymus (comment. in Habac. 1, 14. T. VI. p. 148.). Vergl. Tennemann Geschichte der Philosophie VII. S. 192. f.

die göttliche Unermeßlichkeit und Majeſtät, waren die Väter erfreut, das Göttliche dem Menſchlichen durch die Mittelpotenzen der Engel gleichſam näher gebracht zu ſehn. Unvermögend, ſich die reine Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens anſchaulich zu machen, fanden ſie eine Lehre erwünſcht, welche es ihnen möglich machte, das Unvermittelte vermittelt zu denken, Gott in dem Bilde eines Herrſchers vorzuſtellen, welcher ſein Reich durch Statthalter regiert. Dürſtend nach Stärkung und Troſt in einer kampf- und leidensvollen Gegenwart, fühlten ſie ſich durch den Gedanken gehoben, daß die geſammte höhere ſelige Geiſterwelt mit ihnen im Bunde ſei, daß alle Mächte des Himmels Zeugen und Theilnehmer ihrer Kämpfe ſeien. Begierig ergriffen ſie darum die Andeutungen, welche die bibliſchen Schriften über die Engel gaben, und bildeten das Gefundene weiter aus, wie Geiſt und Phantaſie einen Jeden trieb. Fußend auf der (bibliſchen) Ueberzeugung, daß der Himmel nicht bloß in den Tagen der Vorzeit geöffnet geweſen ſei, ſondern auch für ſie noch offen ſtehe, daß die unſterblichen Himmelsbewohner in fortgeſetztem Verkehre mit der Erde und ihren Bewohnern ſeien, entwarfen ſie allmählig eine beſtimmte Geſchäftsordnung der Engel und, wie das Heidenthum ſeine Untergötter mit dem geſammten Naturleben in die engſte und individuellſte Verbindung geſetzt hatte, ſo unterwarfen auch ſie nach und nach, jedoch ohne den chriſtlichen Monotheismus dadurch irgend gefährden zu wollen, das ganze ſublunariſche Geiſter- und Naturleben der Beaufſichtigung und Leitung der Engel. Die allgemeine Vorſtellung, daß ſich Gott dieſer Weſen als Gehilfen in der Weltregierung bediene, erfuhr bald die Beſonderung, daß man den einzelnen Reichen und Kirchgemeinden, den verſchiedenen Akten der göttlichen Vorſehung, den mannigfaltigen Richtungen und Formen menſchlicher Zuſtände, Bedürfniſſe und Thätigkeiten [1] eben ſo viele einzelne Engel als Vorſteher, Dirigenten und Aufſeher

[1] So unterſchied man Engel der Krankheit, des Krieges und der Geburt, ſelbſt der Frühgeburt, Engel zur Einführung der Seelen in die Körper und zum Geleit der abgeſchiedenen Seelen, Engel des Gebetes und des Unterrichtes u. ſ. w.

vorſetzte, daß man allen oder wenigſtens den gläubigen und heiligen Menſchen je einen oder auch mehrere Schutzengel zur Seite gab [1], endlich daß man die ganze vernunftloſe, belebte wie lebloſe, Natur, Thiere, Sonne, Mond, Sterne, Elemente, Winde, Quellen, Flüſſe, Regen, Bäume, Pflanzen, Früchte u. ſ. w. unter den Schutz beſonderer Engel ſtellte. Ja die clementiniſchen Rekognitionen und Auguſtin verſichern ohne Rückhalt, daß jedes ſichtbare Ding in dieſer Welt einen Engel zum Hüter und Pfleger habe. Ueber Urſprung und Weſen, über Ordnungen und Rangſtufen der Engel gingen die Anſichten der Väter dabei weit aus einander. Was Origenes in ſeiner ſummariſchen Darlegung der Kirchenlehre ſagt [2]: **est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur**, das gilt von der kirchlichen Engellehre vor und nach ſeiner Zeit.

Juſtin gibt über die Engel zwar bloße Aphorismen, doch läßt ſich ſeine Anſicht deutlich erkennen und iſt nicht ohne Wichtigkeit. Er faßt die Engel, deren reale Exiſtenz ihm durch bibliſche Stellen, wie Pſalm 148, 1. f., beglaubigt wird [3], als perſönliche Weſen, als Subjekte von dauernder Permanenz. Nachdrücklich ſpricht er dieſe Ueberzeugung im Gegenſatze gegen eine auch in die Kirche eingedrungene häretiſche Meinung, welche die Engel nur als ideelle Perſonifikationen göttlicher Kräfte, als momentane, regreſſiv verſchwindende Ausſtrahlungen aus Gottes Weſenheit gelten ließ, aus. „Daß es Engel gibt," ſagt er [4], „und daß dieſe allezeit bleiben und ſich nicht in die Sub-

---

[1] S. hierüber Schmidt historia dogmatis de angelis tutelaribus in Illgen's erſter Denkſchrift (Leipz. 1817.) S. 40. ff., wo auch auf die heidniſchen und jüdiſchen Vorſtellungen Rückſicht genommen iſt.

[2] De princip. prooem. c. 10. T. I. p. 49.

[3] Dial. c. Tr. c. 79. p. 176. (p. 305. C.) c. 85. p. 182. sq. (p. 312. A.).

[4] Dial. c. Tr. c. 128. p. 221. (p. 358. B. C.): *ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἄγγελοι καὶ εἰσὶ μένοντες καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο, ἐξ*

ſtanz auflöſen, daraus ſie geworden ſind, habe ich gezeigt.“ Entſchied ſich die geſammte alte Kirche [1] in Betreff der Frage nach der Natur der Engel dahin, daß denſelben Körperlichkeit beizuſchreiben ſei, und dachte ſich die Mehrzahl der Kirchenlehrer, wie z. B. Tatian [2], Origenes [3], Methodius [4] und Theognoſtus [5], dieſe Körperlichkeit als ein Mittelding zwiſchen reiner Geiſtigkeit und menſchlicher Leiblichkeit, weshalb ſie ſich auch zu ihrer Bezeichnung mit einer gewiſſen Konſtanz der Bilder des Feuers und der Luft als der feinſten elementariſchen Stoffe bediente, ſo darf Juſtin in ſo fern als ein Vorläufer dieſer Anſicht betrachtet werden, als auch er den Engeln Körperlichkeit beimißt, muß aber iſolirt werden, ſobald die Qualität dieſer Körperlichkeit in das Auge gefaßt wird. Er ſtellt die Subſtanz des engliſchen Körpers dem Stoffe des menſchlichen Leibes ungleich näher, als die übrigen Väter. Er ſchreibt den Engeln nicht bloß im Allgemeinen phyſiſche Bedürftigkeit zu, indem er, wie ſpäter Clemens [6] und Tertullian [7], mit

---

οὗπερ γεγόνασιν, ἀποδέδεικται. — c. 85. p. 182. (p. 311. C.). Die Betrachtung der Engel als Emanationen aus Gott, obwohl mit perſönlichem Daſein, fanden auch katholiſche Kirchenlehrer annehmlich, ſo Lactantius (institutt. divin. 4, 8.). Vgl. (Starck) freimüthige Betrachtungen über das Chriſtenthum S. 186. 240., doch mit Vorſicht.

[1] Wenn verſchiedentlich, z. B. von Suicer (thesaur. eccles. T. I. p. 34. sqq.), Petau (theol. dogmat. de angel. 1, 3. T. III. p. 6. sqq.), Ode (comment. de angel. p. 319. sqq.) und Klee (Lehrbuch der Dogmengeſchichte. Mainz 1837. I. S. 248.), die Behauptung aufgeſtellt worden iſt, daß neben der Körperlichkeit auch die reine Spiritualität der Engel in der alten Kirche Gläubige und Vertheidiger gefunden habe, ſo hat dieſe Behauptung zwar an der Mehrdeutigkeit ſchwankender patriſtiſcher Ausdrücke einen ſcheinbaren Anhalt, aber eben nur einen ſcheinbaren. S. Keil opusc. acad. p. 537. sqq. und Rößler Lehrbegriff der chriſtl. Kirche S. 125. f.

[2] Orat. c. Gr. c. 15. p. 256. (p. 154. C.).

[3] Comment. in Matth. 17, 30. T. III. p. 834.

[4] In dem Fragmente bei Phot. biblioth. cod. 234. T. II. p. 299.

[5] Phot. biblioth. cod. 106. T. I. p. 87.

[6] Paedag. 1, 6, 41. T. I. p. 134.

[7] Adv. Marc. 4, 26. T. I. p. 251. adv. Jud. c. 3. T. II. p. 219. de carne Christi c. 6. T. III. p. 282.

Rücksicht auf Psalm 78, 25. das Manna der Wüste, welches die Israeliten als außerordentliche Gabe von Gott empfingen, für die gewöhnliche und eigenthümliche Speise der Engel erklärt [1], sondern er glaubt sogar, daß die beiden Engel (*οἱ τῷ ὄντι ἄγγελοι*), welche nach 1 Mos. 18, 1. ff. in Begleitschaft des Logos, wie er beweist, dem Abraham erschienen, die ihnen von dem Patriarchen vorgesetzte gemein menschliche Kost wirklich und in gemein menschlicher Weise genossen haben. Im Dialoge mit Tryphon äußert er sich auf die zweifelnde Frage dieses seines Gegners, wie es doch denkbar sei, daß der mit den Engeln erschienene Logos auch habe essen können, in folgender Weise [2]: „daß (die Männer 1 Mos. 18, 2. 8.) gegessen haben, steht geschrieben; wenn nun gesagt wäre, daß die drei gegessen hätten und nicht bloß die Beiden, welche wirkliche Engel waren und im Himmel, wie wir wissen, Nahrung zu sich nehmen, wenn auch nicht dieselbe, deren wir Menschen uns bedienen ...., so würde ich annehmen, daß die Schrift, indem sie vom Essen spricht, es so meinte, wie auch wir wohl vom Feuer sagen, es hat Alles verzehrt, aber es in keinem Falle so auffassen, als ob sie die Speise mit Zähnen und Kinnbacken zermalmt und gegessen hätten; so daß uns auch hier nicht die geringste Verlegenheit übrig bleibt, wenn wir der Tropologie nur einiger Maßen kundig sind." Justin spricht in diesen Worten den Engeln die Receptivität gemein physischer, menschlicher Genüsse offenbar zu, dem Logos ab. Läßt er zwischen einer buchstäblichen und bildlichen Auffassung des 1 Mos. 18, 8. erwähnten Essens die Wahl, so geschieht dieses nicht, als ob er für seine Person irgend in Zweifel stünde, welcher der beiden Auffassungsweisen er den Vor-

---

[1] Dial. c. Tr. c. 57. p. 154. (p. 279. C.): *τοὺς δύο μόνους, οἵ τινες ἄγγελοι τῷ ὄντι ἦσαν καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, δῆλόν ἐστιν ἡμῖν, τρεφόμενοι, κἂν μὴ ὁμοίαν τροφήν, ἥπερ οἱ ἄνθρωποι χρώμεθα, τρέφονται· περὶ γὰρ τῆς τροφῆς τοῦ μάννα, ἣν ἐτράφησαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ, ἡ γραφὴ οὕτω λέγει* (Ps. 78, 25.)· *ὅτι ἄρτον ἀγγέλων ἔφαγον.* — c. 131. p. 224. (p. 361. A.): *οἷς ἄρτον εἰς τροφὴν ἴδιον ἀγγέλων οὐρανίων* (so nach der treffenden Emendation von Maranus statt der gewöhnlichen Lesart *διʼ ἀγγέλων οὐρανίων*) *τὸ μάννα ἔβρεξεν.*

[2] Dial. c. Tr. c. 57. p. 154. (p. 279. B. C.).

zug geben ſollte. Er entſcheidet ſich augenfällig und unbedingt für die, nach welcher das Eſſen als ein wirkliches angeſehn und bloß die beiden Engel als eſſende Subjekte betrachtet werden; nur weil in der Schrift nicht geſagt iſt, daß bloß zwei der von Abraham bewirtheten Perſonen gegeſſen hätten, und demnach die Forderung berechtigt war, auch den Logos, das dritte der erſchienenen Subjekte, als miteſſend zu denken, ſo ſchlägt er die tropiſche Deutung des Eſſens vor, um der Nothwendigkeit zu entgehn, dem Logos die Mittheilnahme an dieſem Eſſen zuzuſchreiben. Die bildliche Auslegung dient ihm nur als Nothbehelf für den Fall, daß die eigentliche nicht zuläſſig gefunden werden möchte. Legt aber Juſtin, wie erwieſen, den Engeln Empfänglichkeit für gemein menſchliche Genüſſe bei, ſo kann er ſich ihre Leiblichkeit nicht anders als der menſchlichen homogen gedacht haben. Dieſe Folgerung ließe ſich nur durch den Nachweis abſchneiden, daß ſich Juſtin die Erſcheinung der Engel vor Abraham in derſelben Weiſe vorgeſtellt habe, wie Tertullian[1], daß er den Engeln gleich dieſem eine Wandlungsfähigkeit ihrer Natur und das Receptionsvermögen menſchlicher Leiblichkeit zuerkannt habe. Allein kein Wort bei ihm, daß dieſe Weſen ein ſolches Vermögen beſäßen, kein Wort, daß namentlich die abrahamitiſchen Engel in menſchlicher Natur vor dem Patriarchen erſchienen wären. Vielmehr ſtellt die ausgehobene Stelle des Dialogs die Engel ausdrücklich in ihrer ſpecifiſchen Eigenthümlichkeit als Engel dar.

Wie in phyſiſcher, ſo ſetzt Juſtin auch in pſychiſcher Hinſicht die Engel in eine tiefe Sphäre. Die ſittliche Güte,

[1]) Tertull. adv. Marc. 3, 9. T. I. p. 118.: in ista quaestione qui putaveris opponendos esse nobis angelos creatoris, quasi et illi in phantasmate putativae utique carnis egerint apud Abraham et Loth et tamen vere sint et congressi et pasti et operati, quod mandatum eis fuerat ...., scito, nec illud concedi tibi, ut putativa fuerit in angelis caro, sed verae et solidae substantiae humanae. — de carn. Chr. c. 6. T. III. p. 281.: constat, angelos carnem non propriam gestasse, ut puta naturas substantiae spiritalis, et si corporis alicujus, sui tamen generis, in carnem autem humanam transfigurabiles ad tempus, ut videri et congredi cum hominibus possent.

welche sie besitzen, ist keine wesentliche und unveräußerliche, kein substantielles Inhärens ihrer Natur. Gleich den Menschen sind auch sie ursprünglich in sittlicher Indifferenz mit Freiheit begabt, für Böses und Gutes empfänglich geschaffen worden [1]; ihre Güte ist Tugend. Noch tiefer stellt sie ihre Intelligenz. Als der verklärte Christus nach dem Schlusse seiner Leiden von der Erde in den Himmel zurückkehrt, vermögen sie nicht, an seine frühere Leidensgestalt gewöhnt, den Gottessohn im Glanze dieser Verklärung wieder zu erkennen. Es bedarf erst der Dazwischenkunft des heiligen Geistes, um ihnen diese Erkennung möglich zu machen [2].

Ungeachtet solchergestalt Justin die Engel in Ansehung ihrer Natur so sehr beschränkt, bekleidet er sie, was ihre Wirksamkeit anlangt, nichtsdestoweniger mit dem erhabensten Charakter. Er macht sie, allgemeinhin bestimmt, zu Assistenten und Geschäftsträgern der göttlichen Vorsehung. In dieser Eigenschaft gibt er ihnen theils außerordentliche theils laufende und regelmäßige Geschäfte. Erstere bilden die besondern Missionen und Aufträge, welche sie im Zusammenhange des alt-

---

[1]) Apol. 2, 7. p. 93. (p. 45. E.): *αὐτεξούσιον τό τε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποίησεν ὁ θεός.* — dial. c. Tr. c. 88. p. 186. (p. 316. A.): *βουλόμενος τούτους ἐν ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους γενομένους, τούς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὁ θεὸς πράττειν, ὅσα ἕκαστον ἐνεδυνάμωσε δύνασθαι ποιεῖν, ἐποίησεν, εἰ μὲν τὰ εὐάρεστα αὐτῷ αἱροῖντο, καὶ ἀφθάρτους καὶ ἀτιμωρήτους αὐτοὺς τηρῆσαι· ἐὰν δὲ πονηρεύσωνται, ὡς αὐτῷ δοκεῖ, ἕκαστον κολάζειν.* — c. 102. p. 197. (p. 329. A.) — c. 141. p. 231. (p. 370. B.). Sittliche Wahlfreiheit hat die Kirche den Engeln stets zugeeignet, s. Ode comment. de angelis p. 416. sqq. Ja manche Kirchenlehrer, wie Tatian (orat. c. Gr. c. 7. p. 249. [p. 146. C.]) und Origenes (de princip. 1, 5, 3. T. I. p. 66.), erinnern geflissentlich daran, daß nur Gottes Güte substantiell, die der Engel erworben sei.

[2]) Dial. c. Tr. c. 36. p. 134. (p. 255. B. C.). Psalm 24, 7. ff. deuten mehrere Väter auf die Himmelfahrt Christi und nehmen zu Gunsten dieser Deutung entweder an, daß die Engel Jesum vor seiner Himmelfahrt überhaupt nicht gekannt oder daß sie ihn wenigstens in der neuen, ungewohnten Verklärung nicht wieder erkannt hätten. S. Petau theol. dogm. de angelis 1, 8, 11. T. III. p. 22.

teſtamentlich-chriſtlichen Heilswerkes vollziehn. So, wenn Engel den Logos begleiten, indem er ſich den Patriarchen offenbart [1], ſo wenn ein Engel die Aſſyrer in ihrem Lager vor Jeruſalem ſchlägt [2] oder der Maria zu Nazareth ihre bevorſtehende Schwangerſchaft ankündigt [3] oder dem Joſeph ſeine Skrupel wegen dieſer Schwangerſchaft ſeiner Braut benimmt [4], ſo wenn Engel dem Sohne Gottes die Himmelsthore aufthun, als er nach ſeiner Auferſtehung ſeinen Einzug in den Himmel hält [5], oder das Gefolge bilden, wann er zum andern Male zur Erde kommen wird [6]. Der ſtehende und hauptſächlichſte Beruf der Engel aber iſt der, daß ſie vom Himmel, ihrem gewöhnlichen Wohnſitze [7], aus die Aufſicht über die ſublunariſche Welt und vornehmlich über die Menſchen führen [8]: nicht als ob ſie die eigentlichen Regenten der Erde und ihrer Bewohner wären, nicht als ob Gott, unbekümmert um ſeine Schöpfung, in epikuräiſcher Gemächlichkeit und Apathie in ſeinem Himmel ſäße, nur genießend, nicht ſorgend. Die Engel ſind vielmehr bloß die Sproſſen der Leiter, auf welcher Gott zu ſeiner Welt hernieder-ſteigt, ſind bloß die Diener, welche des himmliſchen allobwaltenden Königs Befehle innerhalb eines beſtimmten Kreiſes zur Vollſtreckung bringen [9]. Dieſe anthropopathiſche Meinung von

---

1) Dial. c. Tr. c. 56. p. 150. sqq. (p. 275. sqq.).

2) Dial. c. Tr. c. 83. p. 180. (p. 309. B.).

3) Apol. 1, 33. p. 64. (p. 75. A. B.) dial. c. Tr. c. 100. p. 196. (p. 327. C.).

4) Dial. c. Tr. c. 78. p. 175. (p. 303. C.).

5) Dial. c. Tr. c. 36. p. 134. (p. 255. B. C.).

6) Apol. 1, 52. p. 73. (p. 87. B.) dial. c. Tr. c. 31. p. 128. (p. 247. E.).

7) Dial. c. Tr. c. 36. p. 134. (p. 255. B.): *οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ταχθέντες ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἄρχοντες.* — c. 85. p. 183. (p. 312. A.) — coh. ad Gr. c. 28. p. 28. (p. 28. B.).

8) Apol. 2, 5. p. 92. (p. 44. A.): *ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας .... τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν προνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν.*

9) Wenn von manchen Vätern, wie von Athenagoras (legat. p. Christ. c. 24. p. 302. [p. 27. B. C.]), zwiſchen einer allgemeinen und beſondern, generellen und partiellen Vorſehung unterſchieden und erſtere Gotte, letztere den Engeln überwieſen wird, ſo wollen dieſe Vä-

der Theilnahme der Engel an der göttlichen Weltregierung, welche, von Justin nur noch roh und flüchtig hingeworfen [1], in der christlichen Kirche vorzüglich durch Origenes ihre Ausbildung erhielt, hat man nicht selten als eines der Elemente bezeichnet, welche aus dem Platonismus in die Kirche eingewandert seien [2]. Niemand kann läugnen, daß die verdächtigte Meinung in der platonischen Philosophie einen täuschenden Doppelgänger habe. Nicht nur Plato selbst lehrt, daß der höchste Gott, weil er unvermögend war, Wesen ohne Unsterblichkeit zu schaffen, die Bildung der sterblichen Naturen, welche seiner Welt nicht fehlen durften, den durch ihn gewordenen Göttern übertragen habe und sich dieser Untergötter nun auch zur Regierung der einzelnen Theile des Weltganzen, die er nicht selbst regieren könne, bediene [3]. Mehr noch und eifriger trugen die Neuplatoniker die Lehre vor, daß der höchste Gott nicht in eigener Person, sondern durch Delegaten die Welt regiere, daß eine unbestimmbare Reihe von Untergöttern zu Vorstehern der einzelnen Weltkörper, Staaten und Provinzen bestellt sei, welche insbesondere theils segnend theils strafend auch auf die Menschen wirke. Allein so unmöglich es ist, die große Aehnlichkeit zu verkennen, welche

---

ter damit keineswegs sagen, daß das Kleine und Individuelle der persönlichen Obhut und Fürsorge Gottes schlechthin entzogen bleibe. Vielmehr legen sie anderwärts Gotte nicht selten noch ausdrücklich auch die Sorge für das Einzelste bei, so der genannte Kirchenvater a. O. c. 18. p. 330. (p. 60. B. C.). Nur Wenige gehn von dieser Ueberzeugung ab. Es ist darum völlig irrig, wenn Rößler (Lehrbegriff der christl. Kirche S. 138. f., vgl. auch Bibliothek der Kirchenväter I. S. 136.) und (Starck) freimüthige Betrachtungen über d. Christenthum S. 155. 242. f. behaupten, die alte Kirche habe gemeiniglich Gotte nur die allgemeine Aufsicht und Vorsehung (über die Gattungen und Geschlechter), den Engeln dagegen ausschließlich die Leitung des Individuellen übertragen.

[1] Schon vor Justin hatten Hermas (past. 1, 3, 4. T. I. p. 79.) und Papias (bei Grabe spicileg. patr. T. II. p. 33. und Routh reliquiae sacrae T. I. p. 14.) dieselbe Meinung vorgetragen.

[2] So Hahn de platonismo theologiae veterum etc. p. 12. sq., Brucker histor. crit. philosoph. T. III. p. 377. u. Tzschirner Fall des Heidenthums I. S. 581. f.

[3] Ritter Geschichte der Philosophie (2 Aufl.) II. S. 411.

zwiſchen dieſer platoniſchen und jener patriſtiſchen Lehre beſteht, ſo unſtatthaft iſt es zu gleicher Zeit, die platoniſche Satzung zum Ausgangspunkte der patriſtiſchen zu machen, und zwar darum ſchon, weil erſtere, wenn auch nicht dazu erfunden [1]), doch wenigſtens gefliſſentlich dazu benutzt worden iſt, den Gegenſatz zwiſchen dem Volksglauben und der dieſem entfremdeten Philoſophie zu verdecken, zwiſchen dem Monotheismus der Spekulation und dem Vielgötterdienſte der Volksreligion eine ſcheinbare Ausſöhnung zu vermitteln, Juſtin dagegen — um nur von dieſem zu reden — ſich als einen viel zu eifrigen und entſchiedenen Monotheiſten darſtellt, als daß er ſich hätte geneigt fühlen können, eine Lehre in das Chriſtenthum überzuſiedeln, welche eine ſo bedenkliche Beſtimmung hatte und welche, auch wenn ihr durch Verwandlung der Götter in Engel das unmittelbar heidniſche Kolorit entzogen war, doch dem Polytheismus fortdauernd einen ſehr gefährlichen Anknüpfungspunkt bot. Weder das Anſehn Plato's an ſich noch das Anſprechende ſeines Philoſophems im Beſondern würden ihn haben vermögen können, ein ſo gefährliches Dogma, als die Lehre von der Specialadminiſtration der Welt durch die Engel in der angegebenen Beziehung iſt, in ſein chriſtliches Bewußtſein aufzunehmen, wenn er ſich nicht durch die Auktorität, welche für ihn einzig maßgebend war, durch die bibliſchen Schriften dazu veranlaßt geſehn hätte. Wirklich liegt jenes Dogma mehrern Stellen der bibliſchen Bücher, welche Juſtin kannte, zu Grunde. 5 Moſ. 32, 8. ruht die Ueberſetzung der LXX. ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ anerkannter Maßen auf der Vorſtellung, daß Gott die Engel zu Vorſtehern und Schutzherrn der Völker beſtellt habe. Bei Dan. 10, 13. 20. wird eines Engels der Perſer und der Griechen gedacht. Matth. 18, 10. werden Schutzengel der Kinder erwähnt. Daß dieſe Stellen die eigentlichen Quellen und Stützpunkte der betreffenden Ueberzeugung Juſtin's ſeien, iſt ganz unzweifelhaft. Wenn ſich der Märtyrer nicht namentlich auf ſie bezieht, ſo kann dieß keinen Anſtoß geben, weil er jene

[1]) Ritter Begriff und Verlauf der chriſtl. Philoſophie, in den theol. Studien und Kritiken J. 1833. H. 2. S. 265. f.

Ueberzeugung überhaupt nur wie im Fluge hinwirft [1]). Will man indeß außer der Bibel noch den Einfluß Philo's, welcher die Engel gleichfalls zu Agenten der göttlichen Vorsehung macht [2]), als einen Koeffizienten der Ueberzeugung Justin's ansehn, so dürfte dagegen nichts Erhebliches einzuwenden sein.

Wir kommen demnächst zu einer Frage, welche seit Jahrhunderten Vieler Gedanken beschäftigt, Vieler Eifer entzündet hat, zu der Frage, ob Justin den Engeln, welche er bis zu Geschäftsträgern der Vorsehung erhebt, auch irgend welche Verehrung von Seiten der Menschen zugeeignet habe. Die Theologen der katholischen Kirche, unter ihnen nach dem Vorgange Bellarmin's vornehmlich Petau [3]), Maranus [4]) und Onymus [5]), haben diese Frage zu Gunsten ihres Dogma in der Regel entschieden bejaht, so daß Stimmen, wie die Nourry's [6]) und Möhler's [7]), welche mit Nein antwor-

[1]) Versäumte Justin, die biblischen Quellen anzugeben, durch welche er sich auf die Meinung geführt sah, daß die Engel Delegaten Gottes in der Regierung der Welt seien, so geschieht dieses um so sorgfältiger von den spätern Vätern. Tertullian (adv. Prax. c. 8. T. II. p. 149.), Clemens (strom. 5, 14, 92. T. III. p. 65.), Origenes (c. Cels. 5, 29. T. I. p. 598. sq. in Jos. homil. 23, 3. T. II. p. 451. in Luc. homil. 35. T. III. p. 974.), die clementinischen Rekognitionen (2, 42. T. I. p. 513.), Eusebius (demonstr. evangel. 4, 7. p. 156.), Theodoret (fabul. haeret. 5, 7. T. IV. p. 403. sqq.) und Andere thun es angelegentlich. Die Quellen, auf welche sie sich am einstimmigsten beziehn, sind 5 Mos. 32, 8. Dan. 7, 10. 10, 13. 20. f. Matth. 18, 10.

[2]) S. Dähne geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie I. S. 259. f. 313. 385. f.

[3]) Theol. dogm. de incarn. 15, 5, 5. (Ven. 1745.) T. V. p. 277.

[4]) Prolegomena 2, 4. p. XXI. sq.

[5]) Dissert. exponens Justin. de praecip. relig. christ. dogmat. sententiam p. 25.

[6]) Apparatus ad biblioth. maxim. I. p. 414. sq.

[7]) Tübinger theol. Quartalschrift J. 1833. H. 1. S. 58. ff. In der nach seinem Tode herausgegebenen Patrologie I. S. 240. spricht sich Möhler entgegengesetzt aus, hier bekennt er sich zu der Ueberzeugung, daß Justin die Engel unter die Gegenstände des christlichen Kultus zähle. Welche Ansicht hat der Vollendete zuletzt festgehalten? Wir glauben uns nur an den Aufsatz halten zu dürfen, welchen er selbst veröffentlicht hat.

teten, gar sehr spärlich sind. Aus der protestantischen Kirche tönte während jener Zeit, wo in ihr das dogmatische und kirchliche Interesse das historische Studium meist beherrschte, ein fast einstimmiges Nein hervor, indeß die neuere Forschung, insbesondere in Semler[1], Martini[2], Neander[3], Tzschirner[4], Baumgarten-Crusius[5], Schultheß[6], Hase[7], Georgii[8] und Hasselbach[9], sich wieder zu jenem Ja zurückgewendet hat. Das Schiedsrichteramt hat die Philologie. Denn es gibt nur eine einzige Stelle in den Schriften Justin's, um welche der Streit sich dreht, und diese ist rücksichtlich ihrer Wortfügung streitig geworden. Es ist dieselbe Stelle, welche schon bei der Lehre vom heiligen Geiste zweimal zur Sprache gekommen ist, die Stelle, in welcher Justin die Gegenstände der christlichen Gottesverehrung namhaft macht. Sie lautet vollständig: apol. 1, 6. p. 47. (p. 56. B. C.): *ἄθεοι κεκλήμεθα· καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες.*

---

[1]) Geschichte der christl. Glaubenslehre II. S. 45. f. Charakteristisch ist Semler's Erguß: „übrigens sind einem so ungesunden Verfasser .... gar wohl solche elende Einfälle zuzutrauen, wenn man auch nicht an die gnostischen Engeleien denkt; und eben dadurch, daß es ein ungesunder Verfasser ist, kann die römische Lehre sich wenig Beistand daher versprechen."

[2]) Geschichte d. Dogma von d. Gottheit Christi. S. 50. Anm. 65.

[3]) Allgemeine Geschichte der christl. Religion u. Kirche I, 3. S. 693. und Theologische Studien u. Kritiken J. 1833. H. 3. S. 774. ff.

[4]) Fall des Heidenthums I. S. 615.

[5]) Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte II. S. 1054.

[6]) Engelwelt, Engelgesetz u. Engeldienst (Zür. 1833.) S. 180. f. 184.

[7]) Lehrbuch der evangel. Dogmatik (2 Aufl.) S. 220.

[8]) Studien der evangel. Geistlichkeit Würtemberg's X, 2. S. 76. ff.

[9]) Theologische Studien u. Kritiken. J. 1839. H. 2. S. 342. ff.

Alles kommt hier darauf an, zu welchem Regens der Akkuſativ τὸν τ. ἄλλων .... ἀγγέλων στρατόν in Beziehung geſetzt wird. Wird er von den Zeitwörtern σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν abhängig gemacht, ſo iſt der Engelkultus in der Stelle klar zu Tage gelegt; wird er dagegen, wie geſchehn iſt, mit dem Partizip διδάξαντα in Verbindung gebracht, ſo iſt von dieſem Kultus Nichts, wenigſtens nichts Ausdrückliches zu leſen [1]. Wir kön-

[1]) Des kritiſchen Auskunftsmittels der Verwandlung von στρατόν in στρατηγόν, wodurch Gruner (institutt. theol. dogmat. p. 97.), Döderlein (institut. theolog. christ. Ed. 6. cur. Junge I. p. 418.), Keil (opuscul. academ. p. 556. sq.), Münſcher (Handb. d. chriſtl. Dogmengeſchichte I. S. 397. f.), Münter (Handb. d. älteſten chriſtl. Dogmengeſchichte I. S. 522. f. II, 1. S. 7.) und Andere der vielgequälten Stelle aufzuhelfen und gelegentlich die Engelverehrung aus ihr zu entfernen gedachten, iſt nur wegen ſeiner Auktoritäten Erwähnung zu thun. Das Mittel iſt eben ſo unnöthig als unzuläſſig. Wenn ſeine Freunde ſich zur Empfehlung deſſelben darauf beziehn, daß Juſtin Chriſtum an einer Stelle des Dialogs (c. 61. p. 158. [p. 284. B.] vgl. mit c. 62. p. 159. [p. 286. A.]) in verwandtem Ausdrucke und Sinne als (den Joſua 5, 14. erſchienenen) ἀρχιστράτηγος δυνάμεως κυρίου darſtelle, ſo bleibt erſtlich fraglich, ob in dem Zuſammenhange jener Stelle die δύναμις κυρίου überhaupt auf die Engel gedeutet werden dürfe — denn ſonſt nennt Juſtin Chriſtum, wenn er ihn als Haupt der Engel darſtellen will, gewöhnlich κύριος τῶν δυνάμεων (c. Tr. c. 36. p. 134. [p. 255. B.] c. 85. p. 181. sq. [p. 311. A. C.]) — ſodann würde, die beanſtandete Deutung als richtig zugegeben, die zu Hilfe gerufene Parallelſtelle das gerade Gegentheil von dem beweiſen, das ſie beweiſen ſoll. Sie würde nämlich unausbleiblich auf die Vorausſetzung führen, daß Juſtin das empfohlene στρατηγόν in der Stelle der Apologie nur aus Reminiſcenz an Joſ. 5, 14. geſchrieben habe, damit aber die ſchwer zu löſende Frage herbeiziehn, was doch Juſtin veranlaßt habe, in dieſer Stelle ſeiner ſonſt durchgängig bewahrten Gewohnheit, die dem A. T. entnommenen Prädikate Chriſti buchſtäblich wiederzugeben (c. Tr. c. 100. p. 195. [p. 327. B.] c. 126. p. 219. [p. 355. B. C.], beſonders c. 34. p. 130. [p. 251. D.], wo unter andern Benennungen auch der Name ἀρχιστράτηγος unverändert erſcheint), untreu zu werden. Steht ſomit die Korrektur στρατηγόν ſchon an ſich ohne Stütze da, ſo wird ſie vollends durch den doppelten Umſtand gerichtet, einmal daß ſich nicht wohl ermeſſen läßt, warum Juſtin Chriſto in der bezüglichen Stelle der Apologie gerade die Rolle eines Heerführers der Engel zugetheilt haben ſollte, da im Zuſammenhange nicht die mindeſte Veranlaſſung liegt, ſodann daß die vorgenommene Emendation nicht beſtehn kann, ohne daß

nen nicht umhin zu bekennen, daß uns nur die erſtere Beziehungsweiſe durch Sprache und Zuſammenhang gerechtfertigt zu werden ſcheint. Die andere der (an ſich) möglichen Auffaſſungen geht nach zwei Seiten aus einander. Dalläus [1], ſich anſchließend an die Ueberſetzung des J. Lange, und nach ihm Forbeſius a Corſe [2], Niſanius [3], Basnage [4], Grabe [5], Ittig [6], Clericus [7], Thalemann [8], Ziegler [9], G. Lange [10] und Gieſeler [11] paralleliſirten den Akkuſativ τὸν τ. ἄλλων ἀγγέλων στρατόν mit ἡμᾶς, ſtellten ihn mit dieſem in gleiche unmittelbare Abhängigkeit von διδάξαντα und gewannen demzufolge den Sinn, daß Chriſtus wie die Menſchen, ſo auch das Heer der guten Engel belehrt habe. Gegen dieſe Auslegung ſpricht als hauptſächlichſter Grund, daß nicht wohl begreiflich iſt, wie Juſtin darauf gekommen ſein könnte, einem Satze, welcher die möglichſt präciſe Aufzählung der Objekte des chriſtlichen Kultus zur Abſicht hat, die in dieſem Zuſammenhange völlig müßige Bemerkung einzuſchalten, daß Chriſtus Lehrer der guten Engel ſei. Das Müßige dieſer Bemerkung wird dadurch nicht hinweggeräumt oder gemildert, daß man ſie durch die vorausgegangene

---

ſie eine weitere Aenderung nach ſich zieht. Denn entweder muß, wie Schultheß will, zugleich das Bindewort καί vor τὸν τῶν ἄλλων wegfallen oder, wenn καί beibehalten wird, wie Haſſelbach mit Recht vorzüglicher findet, der Artikel τόν vor τῶν ἄλλων geſtrichen und das (empfohlene) Hauptwort στρατηγόν in das Partizip στρατηγοῦντα verwandelt werden.

[1] Adversus Latinorum de cultus religiosi objecto traditionem disputatio. (Genev. 1664.) 1, 8. p. 37. sqq.

[2] Instructiones hist.-theol. de doctr. christiana (Genev. 1680.) 1, 3, 6. p. 7. 7, 4, 2. p. 323. sq.

[3] Justinus .... exhibitus veritatis evang. testis et confessor p. 70. 127. 182. 248. sq.

[4] Histoire de l'église (Rotterd. 1699.) 18, 12, 7. T. II. p. 1104.

[5] In ſeiner Ausgabe der größern Apologie S. 11.

[6] Hist. eccles. secundi a Ch. n. saeculi capita selecta p. 208.

[7] Hist. eccles. duorum primorum a Ch. n. saeculorum p. 616.

[8] In ſ. Ausgabe der beiden Apologieen S. 6.

[9] Theologiſche Abhandlungen I. S. 95.

[10] Ausführl. Geſchichte der Dogmen I. S. 124.

[11] Theologiſche Studien u. Kritiken J. 1838. H. 4. S. 1163. f.

Erwähnung der böſen Engel veranlaßt werden läßt. Im Gegentheile, dieſe Veranlaſſung dient eher zur Verſtärkung des Anſtoßes. Erwähnte Juſtin der guten Engel im Gegenſatze zu der vorausgegangenen Verſicherung, daß ſich der den Chriſten Schuld gegebene Atheismus lediglich auf die Vernachläſſigung der böſen Engel, der Dämonen, reducire, dazu mitten in einem Satze, welcher jene Anklage des Atheismus durch Aufzählung der von den Chriſten wirklich verehrten Weſen widerlegen will, wie hätte jene Erwähnung der guten Engel vernünftiger Weiſe einen andern Zweck haben können, als um auch ihrerſeits die in Zweifel geſtellte Religioſität der Chriſten zu Ehren und zur Anerkennung zu bringen? Unzufrieden mit dem von Dalläus und ſeinen Nachfolgern gemachten Verſuche, den Engeldienſt, der gar Engelanbetung ſchien, aus der Stelle der Apologie hinwegzuräumen, wandten Bull [1], Nourry, Ode [2], Rößler [3] und Möhler ein anderes, übrigens ſchon von Scultetus [4] empfohlenes Verfahren an, daſſelbe Facit herauszubringen. Sie ſtellten den Akkuſativ τὸν τ. ἄλλων ἀγγέλων στρατόν gleichſam als einen zweiten Akkuſativ der Sache mit ταῦτα in Parallele und machten damit die guten Engel nicht zu den Empfängern, ſondern zum Gegenſtande und Inhalte der von Chriſtus ertheilten Belehrung. Das ταῦτα bezogen ſie dabei auf das vor der Stelle der Apologie über die Dämonen Geſagte, daß nämlich dieſe Weſen mit den von den Griechen verehrten Göttern identiſch, zwar in keinem Sinne Götter, wohl aber die wirklichen Urheber der den Göttern zugeſchriebenen Verbrechen und Ausſchweifungen, ſo wie auch die geheimen Anſtifter der jemals über die wahren Gottesverehrer, insbeſondere über die Chriſten ergangenen Verfolgungen ſeien, und glaubten in dem Adjektive τῶν ἄλλων, womit das Heer der guten Engel eingeführt wird, ſo wie in deren Prädikaten ἑπομένων und ἑξομοιουμένων eine gegenſätzliche Rückbeziehung auf dieſe Dämonen zu finden. Den

1) Defensio fidei Nicaenae 2, 4, 8. Opera ed. Grab. p. 70. sq.
2) Comment. de angelis 9, 6, 18. p. 969. sq.
3) Bibliothek der Kirchenväter I. S. 106. und Lehrbegriff der chriſtl. Kirche S. 107. f.
4) Medulla theolog. patrum (Amberg. 1598.) I. p. 51. sq.

Inhalt des Unterrichtes über die guten Engel beſtimmten ſie dabei theils nicht, theils ſetzten ſie ihn, wie Nourry und Ode, darein, daß Chriſtus den Menſchen überhaupt Kunde von dem Daſein guter, Gotte allezeit anhänglicher und getreuer Engel gegeben habe, oder, wie Bull, darein, daß er ſie bedeutet habe, die andern Engel ſeien zwar gut und dem Schöpfer an Heiligkeit ähnlich, aber dabei doch bloße Diener und darum nicht göttlich zu verehren. Gegen dieſe Auffaſſung erhebt ſich zunächſt wieder das ſachliche Bedenken, welches ſchon die erſtere als verwerflich erſcheinen ließ, daß nämlich durchaus nicht abzuſehn iſt, was die dürre Notiz, Chriſtus habe die Menſchen über das Daſein und Weſen der guten Engel unterrichtet, in einem Satze ſolle, welcher ſich mit der Abwehr der Anklage des Atheismus beſchäftigt und zu dieſem Behufe die Objekte der chriſtlichen Anbetung namhaft macht. Dieſe Ungehörigkeit wird beträchtlich verſtärkt, wenn man als den Inhalt dieſes Unterrichtes mit Bull gar dieß annimmt, daß Chriſtus die Menſchen über die Unſtatthaftigkeit der Engelverehrung unterwieſen habe. Hätte Juſtin letzteres wirklich gewollt, ſo hieße dieß billig nichts Anderes, als in ſein brennendes Haus mit eigener Hand noch eine neue Fackel tragen. Noch gewichtiger aber als dieſe ſachliche, ſind die ſprachlichen Schwierigkeiten, welche jene Auffaſſung drücken. Iſt ſchon die Rückbeziehung des Pronomen ταῦτα auf das von den böſen Engeln und, wie Möhler hinzufügt, ihren Thätigkeiten Geſagte zu hart, weil zu entfernt [1]), und muß aus demſelben Grunde der Gegenſatz zu τῶν ἄλλων näher, als in den Angaben über die böſen Engel geſucht werden, ſo macht ſich die Paralleliſirung des Akkuſativs

[1]) Das ταῦτα kann ſich naturgemäß nur auf das unmittelbar Vorhergehende, auf das über Gott Geſagte beziehn, wie Grabe, Ziegler und Haſſelbach längſt eingeſehn haben. Wenn Möhler (theol. Quartalſchrift a. O. S. 58.) gegen dieſe Beziehung einwendet, daß Juſtin in dieſem Falle τοῦτον ſtatt ταῦτα geſchrieben haben würde, weil der ἀληθέστατος θεός ein οὗτος, nicht ein ταῦτα ſei, ſo iſt ihm entgangen, daß das Pronomen zunächſt nicht ſo wohl auf die Perſon Gottes, als vielmehr auf die derſelben zugeſchriebenen Eigenſchaften hinweiſt, wonach ταῦτα ganz an ſeiner Stelle iſt.

τὸν τῶν ἄλλων ἀγγέλων στρατόν mit dem Pronomen ταῦτα, wie bereits Georgii nachgewieſen hat [1], ſogar der zwiefachen Sünde der Verletzung der ſprachlichen Konformität und Logik ſchuldig. Gegen die ſprachliche Konformität verſtößt es, dem ſachlichen Akkuſativ ταῦτα den Akkuſativ der Perſon τὸν ἀγγέλων στρατόν in gleicher Dignität und Beziehung zur Seite zu geben; wäre die Nebenſtellung dieſer Akkuſative von dem Koncipienten bezweckt, ſo hätte er τὰ τοῦ ἀγγέλων στρατοῦ oder τὰ περὶ τὸν ἀγγ. στρατόν ſtatt τὸν ἀγγ. στρατόν ſchreiben müſſen. Die ſprachliche Logik aber verletzt es, einen individuell oder perſönlich abgegrenzten Begriff als entferntern Objektsakkuſativ mit dem Zeitworte διδάσκειν in Verbindung zu ſetzen. Der Akkuſativ der Sache bei dieſem und verwandten Verben muß ſtets etwas begrifflich Allgemeines ſein. Jemanden von oder über einen Gegenſtand unterrichten, kann niemals διδάσκειν τινά τινα, immer nur διδάσκειν τινά τι lauten. Wenn im Griechiſchen (eben ſo wohl bei Proſaikern als Dichtern) Redeweiſen vorkommen, wie διδάσκειν τινὰ ἱππέα, ποιητήν, αὐλητήν, σοφόν, συνετόν u. ſ. w. [2], ſo heben dieſe die gegebene Beſtimmung nicht auf, ſie haben niemals den Sinn: über die Perſon eines Reiters, Dichters, Flötenſpielers, Weiſen oder Einſichtsvollen Auskunft geben, ſondern bedeuten ſtets nur: Jemanden durch Unterricht zu einem Reiter, Dichter, Flötenſpieler, Weiſen oder Einſichtsvollen bilden. Das Zeitwort διδάσκειν nimmt hier die ſyntaktiſche Eigenheit von ποιεῖν und ähnlichen Wörtern an, ſeine beiden Akkuſative ſind ein Subjekts- und Prädikats-Akkuſativ und letzterer iſt bloß der Form nach ein Konkretum, im Begriffe ein Abſtraktum. Dem Reiter, Dichter u. ſ. w. könnte ohne Weiteres die Reitkunſt, Dichtkunſt u. ſ. w. ſubſtituirt werden.

Stellt ſich ſomit heraus, daß die beiden Deutungsverſuche der Stelle der Apologie, welche auf der Verbindung des Akku-

---

[1] Studien der evangeliſchen Geiſtlichkeit Würtemberg's X, 2. S. 72. ff.

[2] S. eine Reihe von Belegen bei Stephan. thesaurus graec. ling. ed. Hase et Dindorf. T. II. p. 1414.

ſativs τὸν τ. ἀγγ. στρατόν mit διδάξαντα beruhn und nach welchen von einer Engelverehrung in dieſer Stelle Nichts zu entdecken iſt, ſachlich und ſprachlich rechtlos ſind, ſo bleibt keine Wahl, als die Engelſchaar mit den Zeitwörtern σεβόμεθα und προσκυνοῦμεν zu verbinden und demgemäß anzuerkennen, daß Juſtin von einem Engelkultus ſpreche. Wie dieſe Auffaſſung ſchon negativ durch die Unzuläſſigkeit der beiden andern empfohlen wird, ſo ſpricht der ſprachliche Zuſammenhang noch insbeſondere poſitiv für ſie. Die Partikel τε, vermittelſt welcher der prophetiſche Geiſt den vorgenannten Objekten der chriſtlichen Anbetung angereiht wird, ſchließt jenen vermöge ihrer Natur, unmittelbar an Vorgehendes anzuknüpfen, ſo eng an das Engelheer an, daß beide, der Geiſt und das Engelheer, nur gewaltſam von einander geriſſen werden können. Ja dem natürlichen Augenſcheine treten überhaupt vier Satzglieder entgegen, welche ſich durch die weſentlich gleichförmige Verbindung als ſämmtlich koordinirt darſtellen. „Das erſte Glied iſt ἐκεῖνόν τε, das zweite ſchließt ſich mit καὶ τόν an dieſes an, ganz gleichförmig wird nun durch das wiederholte καὶ τόν offenbar nur ein drittes, den erſten zweien koordinirtes Glied eingeleitet, an welches ſich endlich mit dem letzten τε das vierte anreiht“ [1]). Die Ebenmäßigkeit dieſer Verbindung, in welcher die vier Satzglieder zu einander geſtellt ſind, läßt die Engel beſtimmt als ein chriſtliches Religionsobjekt erſcheinen.

Wir könnten unſere Erörterung hiermit ſchließen, denn iſt der Engelkultus bei Juſtin eine ſprachliche Wahrheit, ſo ſind damit von ſelbſt alle weitern Bedenken erledigt, welche ſich wider denſelben erheben könnten, von jener Inſtanz gilt kein Regreß. Nichtsdeſtoweniger dürfen wir uns jenen Schluß noch nicht geſtatten, denn gilt auch in Wahrheit gegen das gewonnene ſprachliche Erkenntniß kein Regreß, ſo hat man doch einen ſolchen verſucht und die Gründe, auf welche man ihn geſtützt hat, ſind zum Theile beſtechlicher Art. Sie erheiſchen noch eine beſondere Beleuchtung. Es iſt unmöglich, hat man reklamirt, daß Juſtin eine Engelanbetung lehre; denn von einer ſolchen weiß die

[1]) Georgii a. O. S. 76.

ganze alte Kirche (innerhalb der erſten drei Jahrhunderte und darüber) Nichts [1], Juſtin nennt die Engel an derſelben Stelle, wo er ihre Verehrung lehren ſoll, Anbeter, was deren eigene Anbetungswürdigkeit ausſchließt [2], er gibt ihnen ihren Platz vor dem heiligen Geiſte, eine unerhörte Stellung für den Fall, daß ſie gleich letzterm als Religionsobjekte aufgeführt würden [3], endlich er nennt anderwärts, wo er den gleichen apologetiſchen Zweck verfolgt, bloß den Vater, den Sohn und den heiligen Geiſt als die Gegenſtände der chriſtlichen Gottesverehrung, ohne der Engel mit Einer Silbe zu erwähnen [4]. Unterſuchen wir dieſe Reklamationen genauer, ſo zeigt ſich, daß die erſte auf einem zwiefachen Irrthume ruht, einmal indem ſie der kirchlichen Glaubensanalogie eine eigentlich richterliche Kraft zuerkennt, welche doch nur eine berathende iſt, zum andern, indem ſie eine Einſtimmigkeit der Glaubensanalogie behauptet, welche in keiner Weiſe vorhanden iſt. Athenagoras, Origenes und Ambroſius lehren beſtimmt, wenn auch keine Engelanbetung, doch einen Engeldienſt, wie nach vielen Vorgängern erſt neuerdings wieder Haſſelbach bewieſen hat [5]. Von einer eigentlichen Engelanbetung iſt aber auch bei Juſtin nicht die Rede. Freilich bezieht derſelbe die Ausdrücke προσκυνεῖν und σέβεσθαι, welcher er ſich zur Bezeichnung der chriſtlichen Gottesverehrung bedient, gleichmäßig und ohne Einſchränkung auch auf das Engelheer, aber damit iſt noch keine qualitative Einerleiheit des Gottes- und des Engeldienſtes geſetzt. Juſtin drückt ſich in Ermangelung eines beſondern Intereſſes, die ſpecifiſche Eigenthümlichkeit des Gottes- und des Engelkultus in ihrer Differenz hervorzuheben, ungenau aus: eine Ungenauigkeit, welche, nur in umgekehrter Beziehung, darin wiederkehrt, daß er ein anderes

---

[1] So außer Dallæus und Andern vornehmlich Keil opusc. acad. p. 550. sqq. und Möhler a. O. S. 53. ff.

[2] So Keil a. O. S. 554.

[3] So ziemlich alle Beſtreiter des Engelkultus. Namentlich Dallæus am O. S. 37. und Nifanius a. O. S. 127. nennen jene Stellung ein prodigium in omni ecclesia inauditum.

[4] So Alle von Scultetus bis auf Möhler einſtimmig.

[5] Theologiſche Studien und Kritiken am O. S. 347. ff.

Mal für die Perſonen der Trinität ein bloßes τιμᾶν beanſprucht [1]. Wie die kirchlich-angelologiſche Glaubensanalogie, ſo beruht die Behauptung, daß Juſtin an derſelben Stelle, wo er den Engeln angeblich eine religiöſe Verehrung zueigne, dieſe Weſen ſelbſt Anbeter nenne, auf einem Irrthume. Sie iſt aus einer falſchen Deutung des Zeitwortes ἕπεσθαι hervorgegangen. Dieſes ſoll ſo viel als „verehren, anbeten" ſein. Allein dieſe Bedeutung hat das Wort niemals weder an ſich noch bei Juſtin [2]. Bei letzterm iſt ſein Sinn durchgängig: „im Glauben und Leben Jemandes Nachfolger ſein" [3]. Der äußern Thatſächlichkeit nach richtig iſt zwar der dritte Anſtoß, die Vorordnung des Engelheeres vor den heiligen Geiſt, allein dieſe Vorordnung begründet nicht die ſchwere Schuld, welche man ihr beigemeſſen hat. Das Zartgefühl einer modernen Etikette hat überſehn, daß ſie nicht dogmatiſch gemeint iſt, ſondern durch eine faſt zufällige Ideenverbindung erfolgte. Juſtin hatte ſo eben des Sohnes erwähnt und dieſen, freilich nicht dem Ausdrucke, wohl aber der

---

1) Apol. 1, 13. p. 51. (p. 60. E.). Wenn Möhler a. O. S. 58. im Gegenſatze gegen die Auslegung, welche das Engelheer mit den Zeitwörtern προσκυνεῖν und σέβεσθαι in Verbindung ſetzt, darauf dringt, die daraus ſich ergebende Engelverehrung als Engelanbetung zu faſſen, weil Juſtin mit ſichtlicher Anſpielung auf Joh. 4, 24., welche Stelle in der Kirche niemals auf Geſchöpfe angewendet worden ſei, jene Zeitwörter durch den Zuſatz näher beſtimme und verſtärke: λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες, ſo dürfte er nicht leicht Jemanden finden, welcher ihm in Betreff jener Anſpielung beiſtimmen möchte. Die Worte λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ ſagen nichts Anderes, als was Juſtin wenige Zeilen zuvor vom Sokrates geäußert hatte: λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερὸν ἐπειρᾶτο φέρειν.

2) Auch nicht in der Stelle apol. 1, 8. p. 47. (p. 57. A.), welche für dieſe Bedeutung angezogen worden iſt.

3) Vgl. folgende Beiſpiele: coh. ad Gr. c. 32. p. 30. (p. 30. E.): τῇ τῶν προφητῶν ἕπεσθαι διδασκαλίᾳ. — apol. 1, 2. p. 44. (p. 53. C.): ἕπεσθαι τοῖς ἀδίκως τι πράξασιν ἢ δογματίσασιν. — 1, 8. p. 47. (p. 57. A.): ἕπεσθαι θεῷ. — 1, 26. p. 59. (p. 70. A.): Μένανδρος τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ἔπεισε. — 1, 28. p. 60. (p. 71. B.): τῶν (τῷ σατανᾷ) ἑπομένων ἀνθρώπων. — dial. c. Tr. c. 1. p. 102. (p. 218. A.): ἕπεσθαι τοῖς δοξάζουσι ταῦτα. — c. 134. p. 226. (p. 363. D.): βέλτιόν ἐστιν ὑμᾶς τῷ θεῷ ἕπεσθαι ἢ τοῖς ἀσυνέτοις καὶ τυφλοῖς διδασκάλοις.

Sache nach in der Eigenschaft des göttlichen ἄγγελος, in welcher er ihn so oft vorstellt, gedacht; dieses führt ihn unmittelbar auf die Engel, welchen dieser ihr Name mit dem Sohne gemeinsam war, und er knüpft sie arglos vermittelst des gegensätzlich-verbindenden τῶν ἄλλων mit Prädikaten, welche ihre Verwandtschaft mit dem Sohne Gottes noch weiter bethätigen, an diesen an [1]). Wenn endlich Justin einmal in der Apologie, wo er die Christen wiederholt gegen den Vorwurf der Gottesläugnung vertheidigt, nur die drei Personen der Gottheit als Gegenstände der christlichen Anbetung nennt, ohne der Engel im geringsten zu erwähnen, so möchte dieser Umstand vielleicht bei einem Schriftsteller von vorzüglicher sachlicher und sprachlicher Akribie von einigem Belang sein, ist es aber nicht bei Justin. Oder wie? schließt letzterer darum, weil er apol. 1, 16. p. 53. (p. 63. D. E.) sagt: ὡς καὶ τὸν θεὸν μόνον (hier nicht die göttliche Dreipersönlichkeit, sondern allein Gott der Vater gemeint) δεῖ προσκυνεῖν, οὕτως ἔπεισεν, εἰπών· μεγίστη ἐντολή ἐστι ..... Καὶ προσελθόντος αὐτῷ τινος καὶ εἰπόντος, διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο λέγων· οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ μόνος ὁ θεός, ὁ ποιήσας τὰ πάντα —, schließt er darum auch den Sohn und den heiligen Geist aus der Zahl der zu verehrenden und von den Christen verehrten Wesen aus?

Alle Einwände, durch welche man die grammatische Wahrheit des Engelkultus bei Justin zu verdächtigen und zu paralysiren versucht hat, erweisen sich demnach, wie täuschend sie sind, doch als wirkungslos. Wenn irgend etwas, so steht das Ergebniß fest, daß Justin den Engeldienst (unbestimmt welcher Beschaffenheit) als einen Theil des kirchlichen Gottesdienstes seiner Zeit bezeichne.

[1]) Diese Beziehung von τῶν ἄλλων empfiehlt außer Schultheß (a. O. S. 180.) und neuerdings Baur (die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwikkelung. Tübing. 1841. I. S. 175.) schon Semler a. O. II. S. 46., nur daß dieser irrig in ἕπεσθαι die Andeutung einer Rangfolge sucht. Geziert ist die Bemerkung von Klee (Lehrbuch d. Dogmengeschichte I. S. 162.): „wenn mit der Erwähnung des Sohnes gleich die der Engel verbunden wird, so ist's nur, auf diese Weise den Sohn eben nur als König und Urbild der Geister darzustellen."

B. Der Menſch.

Der Grundcharakter und Grundzweck des Chriſtenthums iſt Erlöſung, die Soteriologie aber wurzelt in der Anthropologie. Ohne die Kenntniß der Natur und der Bedürfniſſe des Menſchen fehlt der Schlüſſel zum Verſtändniſſe des chriſtlichen Heils; je nach Verſchiedenheit der Betrachtung des menſchlichen Weſens ändert auch das Dogma von der Erlöſung ſeine Geſtalt. So fremd daher auch anthropologiſche Unterſuchungen an ſich dem Geſchäfte des Dogmatikers ſind, ſo wenig können ſie doch in dem chriſtlichen Syſteme fehlen. Sie ſind gleichſam die Brücke, welche in die eigentliche Heilslehre überleiten. Aus dieſem Grunde finden wir auch die alten Kirchenlehrer trotz ihrer theilweiſen Abneigung gegen philoſophiſche Erörterungen mit anthropologiſchen Fragen beſchäftigt. Freilich dringen die Väter eben wegen dieſer ihrer Abneigung in den Gegenſtand nicht ſonderlich tief ein; die Geſchichte ihrer Verſuche, den Menſchen in ſeinem natürlichen Sein zu begreifen, iſt, vornehmlich wenn der Menſch in ſeiner urſprünglichen, anerſchaffenen, weniger, wenn er in ſeiner durch die Sünde veränderten Beſchaffenheit in das Auge gefaßt wird, nicht viel mehr als eine Variantenſammlung flüchtig und aphoriſtiſch hingeworfener Meinungen und Vermuthungen. Dabei iſt die hervortretende Divergenz der ausgeſprochenen Anſichten ſehr vielformig, nur in wenigen Hauptpunkten herrſcht Uebereinſtimmung. In Anſehung der Seelenlehre, welche den überwiegenden, ja faſt ausſchließlichen Gegenſtand der anthropologiſchen Forſchungen der Väter abgab, kamen am häufigſten die Punkte zur Sprache, wie die Seele entſtanden ſei und noch fort und fort entſtehe, ob ſie eintheilig oder zweitheilig, ob ihre Subſtanz körperlicher oder geiſtiger Art, ob ihre Unſterblichkeit eine natürliche oder verlierbare ſei. Wurde, wie meiſt geſchah, in dieſe rein philoſophiſchen Unterſuchungen auf Anlaß der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte noch die mehr bibliſch-hiſtoriſche Frage nach dem göttlichen Ebenbilde des Menſchen gezogen, ſo handelte es ſich um die Beſtimmung, ob dieſes Ebenbild ausſchließlich in dem pſychiſchen oder zugleich in dem körperlichen Theile des Menſchen zu ſuchen ſei, ob es in dem Beſitze der

Vernunft und ſittlichen Freiheit oder in der Unſterblichkeit des Individuums beſtehe. Nicht ſelten wurde auch die Herrſchaft über die Natur und insbeſondere über die Thierwelt zu demſelben gerechnet.

Juſtin geht nur auf einige der genannten anthropologiſchen Punkte genauer ein, noch dazu ohne ſich ihres Zuſammenhanges und ihrer Bedeutung für die Erlöſungslehre durchgängig klar bewußt zu werden. Die Natur des Menſchen zerlegt er trichotomiſch. Zwar ſchließt er ſich in der Definition deſſelben der gemeinen Beſtimmung an, wonach der Menſch als ein Vernunftweſen, beſtehend aus Leib und Seele, bezeichnet wird [1]; allein wo er genauer und mit voller Selbſtſtändigkeit redet, unterſcheidet er ausdrücklich drei Theile im Menſchen, das vernünftige, denkende Prinzip, den Geiſt, das animaliſche Lebensprinzip, die Seele, und den Inbegriff der an ſich todten, lebloſen Materie, den Körper. Am beſtimmteſten thut er dieſes in dem Fragmente über die Auferſtehung. „Die Auferſtehung," ſagt er daſelbſt [2], „gebührt dem gefallenen Fleiſche, denn der Geiſt

---

[1]) De resurrect. c. 8. p. 593. D.: *τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς ζῶον λογικόν*; — dial. c. Tr. c. 93. p. 190. (p. 321. B.). Gegen dieſe Definition des Menſchen als eines Vernunftweſens, welche von vielen ſpätern Vätern, z. B. Tertullian (adv. Mr. 2, 4. T. I. p. 57. de carn. Chr. c. 12. T. III. p. 293.), den apoſtoliſchen Konſtitutionen (7, 38. T. I. p. 378.) und Lactantius (institutt. divin. 2, 1.), wiederholt wird, eifert ſehr bitter Tatian: orat. c. Gr. c. 15. p. 256. (p. 154. A.): *ἔστιν ἄνθρωπος οὐχ, ὥσπερ οἱ κορακόφωνοι δογματίζουσιν, ζῶον λογικόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν· δειχθήσεται γὰρ κατ' αὐτοὺς καὶ τὰ ἄλογα νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά. Μόνος δὲ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ ἄνθρωπον, οὐχὶ τὸν ὅμοια τοῖς ζώοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόῤῥω μὲν ἀνθρωπότητος, πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα.*

[2]) De resurrect. c. 10. p. 595. A.: *ἀνάστασίς ἐστι τοῦ πεπτωκότος σαρκίου, πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει, ψυχὴ ἐν σώματί ἐστιν, οὐ ζῇ δὲ ἄψυχον· σῶμα ψυχῆς ἀπολειπούσης οὐκ ἔστιν· οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος· τὰ τρία ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῇ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ θεῷ ἔχουσι σωθήσονται.* Möhler (Athanaſius der Große I. S. 61. ff.) hat dieſe Stelle (ob aus rein kritiſchen Bedenken?) ganz übergangen, wo er den Beweis zu führen ſich bemüht, daß Juſtin bloß von Einer, nämlich der

fällt nicht, die Seele iſt im Körper, welcher ohne Seele nicht lebt; geht die Seele aus ihm hinweg, ſo iſt der Körper nicht mehr; denn der Körper iſt eine Behauſung der Seele, die Seele aber eine Behauſung des Geiſtes: dieſe drei bleiben denjenigen erhalten, welche ächte Hoffnung und zweifelloſen Glauben zu Gott haben." Man hat dieſe Dreitheilung der Menſchennatur vielfach für eine Spur der platoniſirenden Denkart Juſtin's, für einen Ausfluß der platoniſchen Philoſophie angeſehn [1], wir meinen, mit Unrecht. Wohl unterſcheidet auch Plato zwiſchen einer doppelten Seele, einer höhern und einer niedern. Erſtere, die göttliche, unſterbliche und vernünftige, iſt ihm der Sitz und das Organ des vernünftigen Denkens, letztere, die ſterbliche, vernunftloſe, thieriſche, äußert ſich in doppelter Richtung theils als ſinnliches, thieriſches Begehren (τὸ ἐπιθυμητικόν), theils als zornmuthiges Streben (ὁ θυμός, τὸ θυμοειδές), ſo zwar, daß letzteres Vermögen wieder das vermittelnde zwiſchen dem rein vernünftigen und rein ſinnlichen pſychiſchen Lebensprinzip bildet. Der Zornmuth, obſchon ſelbſt nicht Vernunft, hilft doch der Vernunft zur Herrſchaft über die ſinnlichen Triebe [2]. Allein derſelbe Weg, auf welchem Plato zu dieſer Unterſcheidung eines doppelten, eines vernünftigen und vernunftwiderſtrebenden Elementes in dem pſy-

---

vernünftigen Seele gewußt habe. Was er übrigens für dieſen Beweis Scheinbares beibringt, erledigt ſich kurzweg durch den Umſtand, daß Juſtin, wie alle übrigen Trichotomiſten, nicht ſelten den einfachen Terminus Seele ſetzt, wo er ſpeciell deren vernünftigen Theil meint.

[1] So Horn (de sententia eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit, de peccato originali p. 100.), Tennemann (Geſchichte der Philoſophie VII. S. 219.), Ullmann (theolog. Studien und Kritiken J. 1828. H. 2. S. 427.), Tzſchirner (Fall des Heidenthums I. S. 582.) und Engelhardt (Dogmengeſchichte I. S. 269. f.).

[2] Die wichtigſten Stellen, in welchen Plato jene Dichotomie oder, wenn man lieber will, Trilogie der menſchlichen Seele darlegt, ſind de republ. l. 4. T. V. p. 148—156. l. 9. p. 346. Tim. T. V. p. 32. 72. sq. 77. S. das Ausführlichere bei Tennemann (Syſtem der platoniſchen Philoſophie III. S. 50. ff. 59. ff. 197 ff. und Geſchichte der Philoſophie II. S. 431—436.) und Ritter (Geſch. der Philoſophie. 2 Aufl. II. S. 417—420).

chiſchen Leben des Menſchen gelangte, der Weg der Empirie, lag auch Juſtin für ſich ſelbſt vor; wie Plato, mußte auch dieſer die unausbleibliche eigene Erfahrung machen, daß ein doppeltes ſeeliſches Prinzip in dem Menſchen thätig ſei, ein ſinnliches, welches Befriedigung der Begierden heiſcht und rein animaliſch iſt, und ein vernünftiges, welches jene Befriedigung nach Geſetzen vernünftiger Ueberlegung nicht ſelten aufhält und hindert, und er konnte ſich vermöge der eigenthümlichen, ſtarken Neigung des (orientaliſchen) Alterthums, bloße Wirkungsweiſen ſubſtantiell zu verdichten, durch ſich ſelbſt veranlaßt finden, jene wahrgenommenen bloßen Seelenkräfte zu wirklichen und getrennten Seelentheilen zu erheben, ohne daß Plato's Vorgang hierin für ihn beſtimmend geweſen wäre. Unterſchieden doch auch ſchon Denker vor Plato im Oriente, wie in der griechiſchen Welt zwiſchen einem höhern und niedern, einem rein geiſtigen und rein animaliſchen Seelenprinzip [1]. Wiſſen doch auch die LXX. (nach der eigenmächtigen Ueberſetzung von Hiob 7, 15.) und Joſephus (ant. jud. 1, 1, 2. T. I. p. 9.) von einer Differenz zwiſchen ψυχή und πνεῦμα. Will man indeß Juſtin's Trichotomie ſchlechterdings auf eine äußere Quelle zurückführen, ſo iſt dieſe wenigſtens nicht in dem Platonismus zu ſuchen, ſie liegt vielmehr in dem apoſtoliſchen Votum 1 Theſſal. 5, 23. vor, einer Stelle, welche mit ihrer (gleichviel, ob phyſikaliſchen oder bloß logiſchen) Trilogie den Vätern in dem Grade imponirte, daß nicht nur die Trichotomiſten unter denſelben ihre Dreitheilung der Menſchennatur eigends auf ſie zurückführten [2], ſondern ſelbſt Tertul-

---

[1] Es gilt dieſes namentlich von den Indiern u. von Pythagoras, welcher letztere nach Diogenes Laertius zwiſchen νοῦς, φρενές und θυμός oder nach der freilich wohl-irrigen Angabe des Stobäus zwiſchen λογισμός, θυμός und ἐπιθυμία unterſchieden haben ſoll. S. die betreffenden Stellen bei Olshauſen (de naturae humanae trichotomia N. Ti scriptoribus recepta, in Opuscul. theolog. Berol. 1834. p. 149. sq. 158.) und Stirm (anthropologiſch exegetiſche Unterſuchungen, in d. Tübinger Zeitſchrift für Theologie J. 1834. H. 3. S. 27. f.)

[2] So z. B. Irenäus (adv. haeres. 5, 6. p. 299. sq.), Origenes (in Exod. homil. 3, 3. T. II. p. 137. in Matth. 13, 2. T. III. p. 570. 14, 3. p. 618.), Ungenannte bei Hieronymus (ad Hedib. quaest. 12. T. III. p. 103.).

lian, der abgesagte Feind jener Dreitheilung, einen Augenblick schwankte, ob er nicht um ihretwillen drei Theile im Menschen anzunehmen habe [1].

Den Ursprung der Seele leitet Justin von der göttlichen Schöpferthätigkeit ab. Versteht sich dieses in Betreff der sinnlichen Seele von selbst, weshalb es auch niemals in Zweifel gezogen worden ist, so kann es in Rücksicht der vernünftigen Seele dagegen um so fraglicher scheinen und ist oft genug in Frage gestellt worden. Nicht wenige Kirchenlehrer (abgesehn von den Häretikern) hegten die Ansicht, daß das denkende Prinzip im Menschen statt ein Produkt freier Schöpfung ein Theil und Ausfluß der eigenen Substanz Gottes sei: blieb Justin von dieser Ansicht so ganz und gar unberührt? Keineswegs, antwortet die herrschende Meinung fast einstimmig [2]; auch Justin theilte den Glauben, daß die menschliche Vernunftseele ein Theil der Gottheit sei. Und doch gilt das Gegentheil. Was für die substantielle Verwandtschaft der vernünftigen Menschenseelen mit Gott in den Schriften Justin's zu sprechen scheint, verfliegt, sobald man es in genauere Erwägung zieht. Der Satz in dem Fragmente über die Auferstehung, welcher jene Verwandtschaft so geradehin auszusprechen den Anschein hat, de resurrect. c. 8. p. 594. A.: ἡ ψυχὴ ἐστιν ἄφθαρτος, μέρος οὖσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα, gibt nicht die persönliche Ueberzeugung Justin's, sondern ist eine These der bestrittenen Gnostiker, welche der Apologet in dialektischer Kondescendenz zeitweilig adoptirt, um die Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Wenn im Dialoge die Frage aufgeworfen wird: c. Tr. c. 4. p. 106.

---

[1] Adv. Marc. 5, 15. T. I. p. 376.

[2] Diese Meinung vertheidigen Souverain (Versuch über den Platonismus d. Kirchenväter S. 129.), Starck (Versuch einer Geschichte des Arianismus I. S. 78.), Münscher (Handbuch der christl. Dogmengeschichte II. S. 94.), Keil (opuscul. academ. p. 678. sq.), Beck (comment. histor. decret. relig. christ. p. 348.), Dähne (de γνώσει Clementis Alexandr. p. 90. sq.), Daniel von Cölln (zu Münscher's Lehrbuch d. christl. Dogm. I. S. 326.), Dettinger (Tübinger Zeitschrift für Theologie J. 1835. H. 4. S. 27. 50.), Hagenbach (Lehrbuch der Dogmengeschichte I. S. 161.) und Otto (de Just. Mart. scriptis et doctrina p. 150. sq.).

(p. 221. D.): *τίς ἡμῖν, ἔλεγε, συγγένεια πρὸς τὸν θεόν ἐστι; ἢ καὶ ἡ ψυχὴ θεία καὶ ἀθάνατός ἐστι καὶ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος;* und darauf eine bejahende Antwort erfolgt, ſo iſt dieſe Antwort allerdings wohl ein Bekenntniß Juſtin's, aber nicht des Chriſten, ſondern des noch unbekehrten platoniſchen Philoſophen [1]. Die Lehre ferner, daß ſchon in der vorchriſtlichen Zeit das geſammte Menſchengeſchlecht an dem Logos Gottes Antheil gehabt habe, und insbeſondere der Ausdruck apol. 2, 8. p. 94. (p. 46. C.): *ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* iſt nicht ſo grobſinnlich und rein phyſiſch aufzufaſſen, als ob ſich von der Subſtanz des göttlichen Logos gleichſam Partikeln losgeriſſen und als Seelen in die Menſchenleiber übergeſiedelt hätten, ſondern jene Mittheilung des Logos an die Menſchen iſt nur von einem Uebergehn göttlicher Intelligenz und göttlichen Lebens in die Menſchenſeelen, von einer dynamiſchen, zum Theile momentanen Verbindung des Logos mit den Menſchen zu verſtehn. *Ἔμφυτον* heißt, wie oft, bloß tief eingeſenkt. Clemens von Alexandrien iſt, wie bekannt, der verwandten Ueberzeugung, daß der göttliche Logos ſchon vor ſeiner Menſchwerdung über das ganze Menſchengeſchlecht ausgegoſſen geweſen ſei [2], und doch verwirft er dabei die Meinung von der phyſiſchen Gleichweſentlichkeit der Seelen mit Gott auf das nachdrücklichſte [3]. Entſchiedener zwar und unwiderleg-

---

[1] Wenn Münſcher a. O. S. 94. zu der obigen Frage bemerkt: „es ſind zwar nicht Worte Juſtin's ſelbſt, ſondern eines Alten, der aber doch die eigene Ueberzeugung des Verfaſſers ausdrückt," ſo hat er damit den Zuſammenhang und die Situation völlig aus den Augen verloren, in welcher jene Frage erhoben wird. Noch auffallender iſt der Irrthum Keil's. Dieſer faßt nicht nur die genannte Frage (a. O. S. 678.) gleichfalls irrig auf, ſondern ſchiebt (a. O. S. 651.) in weiterm Mißverſtändniſſe des Prologs Juſtin ſogar die phantaſtiſche Lehre von der Metempſychoſe unter — ein Irrthum, über welchen man ſich billig eben ſo ſehr verwundern wird, als ſich Keil darüber wundert, daß noch Niemand vor ihm dieſe Entdeckung gemacht habe.

[2] Strom. 7, 3, 21. T. III. p. 221.: *ὁ λόγος πάντη κεχυμένος* — 6, 7, 58. p. 133.

[3] Strom. 2, 16, 74. T. II. p. 168. sq.: *ὁ θεὸς οὐδὲ μίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν ...., εἰ μή τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ τολμήσει λέγειν.*

licher ſcheint eine letzte, ſonderbarer Weiſe bisher faſt ganz überſehene [1] Stelle des Dialogs, in welcher Juſtin mit ſtillſchweigender Rückſichtnahme auf 1 Moſ. 2, 7. die Seele einen Einhauch von Gott nennt, für deren qualitative Homouſie mit Gott zu zeugen: c. Tr. c. 40. p. 137. (p. 259. A.): *τὸ πλάσμα, ὃ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδάμ, οἷκος ἐγένετο τοῦ ἐμφυσήματος τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ.* Denn gerade auf den Ausdruck *ἐνεφύσησεν* in der angezogenen moſaiſchen Stelle pflegten die namhafteſten alten pſychologiſchen Homouſier ihre Ueberzeugung von der phyſiſchen Gottverwandtſchaft der menſchlichen Vernunftſeelen zu gründen; ſo ausdrücklich Philo [2] und Tertullian [3]. Indeß iſt jenes Zeugniß der Stelle des Dialogs doch höchſt trüglich, die Stelle iſt an ſich völlig indifferent. Denn hat es Kirchenlehrer gegeben, welche aus 1 Moſ. 2, 7. die Gleichweſentlichkeit der vernünftigen Menſchenſeele mit der Subſtanz Gottes folgerten, ſo hat es daneben auch nicht an ſolchen gefehlt, welche jene Stelle ohne dieſe Folgerung benutzten. Wir wollen nur zweier

---

[1] Nur Gruner (institutt. theol. dogmat. p. 159.) hat ſie unſeres Wiſſens in Betracht gezogen.

[2] De opif. mund. c. 46. T. I. p. 44.: *φησὶν .... γεγενῆσθαι .... τὴν ψυχὴν ἀπ' οὐδενὸς γενητοῦ τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν ἁπάντων. Τὸ γὰρ „ἐνεφύσησεν" οὐδὲν ἦν ἕτερον, ἢ πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης φύσεως, ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον.* — c. 51. p. 47. — quod deus sit immut. c. 10. T. II. p. 75. — de concupiscent. c. 11. T. V. p. 143. sq.: *ἐκείνης οὐσία πνεῦμα θεῖον καὶ μάλιστα κατὰ Μωϋσῆν, ὃς ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ φησίν, ἀνθρώπῳ τῷ πρώτῳ καὶ ἀρχηγέτῃ τοῦ γένους ἡμῶν ἐμφυσῆσαι πνοὴν ζωῆς τὸν θεόν. .... Τὸ δ' ἐμφυσώμενον δῆλον ὡς αἰθέριον ἦν πνεῦμα καὶ εἴ δή τι αἰθερίου πνεύματος κρεῖττον, ἅτε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα.*

[3] Adv. Marc. 2, 9. T. I. p. 67.: non per illud jam videri potest anima deliquisse, quod illi cum deo affine est, id est per afflatum, sed per illud, quod substantiae accessit, id est per liberum arbitrium. — 2, 5. p. 59. — 4, 38. p. 293. — adv. Prax. c. 5. T. II. p. 152. — de anim. c. 3. T. IV. p. 186. c. 11. p. 199.

gedenken. Clemens [1] und Theodoret [2] nennen die Seele ausdrücklich einen Einhauch von Gott und doch bestreiten sie, daß sie ein Theil oder Ausfluß des göttlichen Wesens sei. Wissen denn also die Schriften Justin's, wie aus dem Bisherigen deutlich erhellt, von einer Emanation der Seelen aus Gott Nichts [3], so ergibt sich damit schon von selbst, daß Justin deren Ursprung als ein Erschaffensein gedacht haben müsse. Der Apologet lehrt dieses Erschaffensein aber auch noch ausdrücklich. Er thut dieses, wo er von der Seelenunsterblichkeit handelt.

Es ist bekannt, daß mehrere der ältern, vornehmlich griechischen Väter der Seele keine unbedingte und immanente Permanenz, sondern eine bloß donative Unsterblichkeit zuerkannten, daß sie dieselbe an sich allerdings wohl für erhaltungsfähig, aber eben so wohl für sterbfähig ansahn, daß sie das Prinzip ihrer Fortdauer nicht in der natürlichen Unzerstörbarkeit ihrer Substanz, sondern in dem freien, ungebundenen Willen und der Gnade Gottes suchten. An ihrer Spitze steht Justin. Er hält sich mit ihnen überzeugt, daß die Seele (die animalische wie die vernünftige) unvergänglich fortdauere, aber nicht schlechthin und durch sich selbst, sondern lediglich durch die freie Macht und den gnädigen Willen Gottes. Der Grund dieser bloß be-

---

[1] Strom. 5, 14, 95. T. III. p. 67.: *εἰκότως ... λέγει ὁ Μωϋσῆς ..., ψυχὴν τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πρόσωπον.* — paedag. 1, 3, 7. T. I. p. 108. Die Stelle, in welcher Clemens gegen die substantielle Verwandtschaft der Menschenseelen mit Gott spricht, s. kurz vorher.

[2] Fabul. haeret. 5, 9. T. IV. p. 414.: *ὁ θειότατος Μωϋσῆς πρότερον ἔφησε τοῦ Ἀδὰμ διαπλασθῆναι τὸ σῶμα, ... εἶθ' οὕτως ἐμφυσῆσαι τὸν θεὸν τὴν ψυχήν ... Ἐκεῖνο δὲ τὸ ἐμφύσημα οὐ μέρος τι τῆς θείας οὐσίας φαμέν ..., ἀλλὰ τῆς ψυχῆς τὴν φύσιν διὰ τούτου σημαίνεσθαι λέγομεν, ὅτι πνεῦμά ἐστιν ἡ ψυχή, λογικόν τε καὶ νοερόν.*

[3] Dadurch fällt auch die Anklage des platonisirenden Synkretismus von selber dahin, dessen Justin von Hahn (de platonismo theol. veterum p. 17. sq.), Gruner (institutt. theol. dogmat. p. 159.), Tzschirner (Fall des Heidenthums I. S. 581. 583.) u. Andern auch insofern für schuldig erklärt wurde, als er die physische Einerleiheit der menschlichen Seelensubstanz mit der Substanz Gottes gelehrt haben sollte.

dingten Permanenz iſt ihm, wie jenen Vätern, der völlige Mangel der Seele an ureigenem Leben, ihre natürliche und totale Abhängigkeit von dem ihr an ſich äußerlichen und fremden göttlichen Lebensquell. Daß die Seele kein ſelbſtſtändiges, ureigenes Leben habe, folgert er aus ihrer Impotenz, außer ſich Leben zu erzeugen und mitzutheilen, und daß ſie es überhaupt nicht haben könne, beweiſt ihm ihre Kreatürlichkeit. Er äußert ſich darüber ausführlich alſo [1]: „die Seele kann nicht unſterblich genannt werden, weil, wenn ſie unſterblich wäre, ſie offenbar auch ungezeugt ſein müßte. .... Oder behaupteſt du, daß auch die Welt ungezeugt ſei? .... Wenn aber die Welt geſchaffen iſt, müſſen auch die Seelen geworden ſein und wieder nicht ſein können. .... Doch behaupte ich nicht, daß die Seelen irgend ſterben; denn das wäre für die Schlechten wahrhaftig ein unverhoffter Fund. .... Ungezeugt und unvergänglich iſt allein Gott; alles Uebrige nach ihm iſt geſchaffen und vergänglich." Etwas ſpäter fährt er fort [2]: „die Seele iſt entweder Leben oder

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 5. p. 107. (p. 222. E. 223. A. B. D.). Die Skizze, welche Olshauſen (antiquissimorum eccles. graec. patrum de immortalitate animae sententiae: Opusc. theol. p. 173. sqq.) und nach ihm ſein Recenſent Ullmann (theolog. Studien u. Kritiken J. 1828. H. 2. S. 425. ff.) von der Seelenunſterblichkeitslehre der älteſten griechiſchen Väter, darunter Juſtin's, entworfen haben, iſt nur in Anſehung Tatian's weſentlich richtig. In Betreff der Uebrigen iſt ſie in ſo fern gar ſehr trüglich, als ein guter Theil der dem Aſſyrer allein eigenthümlichen Vorſtellungen auch auf dieſe übergetragen wird.

[2]) Dial. c. Tr. c. 6. p. 108. sq. (p. 224. B. C.). Sehr nahe tritt an dieſe Argumentation Irenäus heran: adv. haeres. 2, 64. p. 169.: sine initio et sine fine, vere et semper idem et eodem modo se habens solus est deus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecunque facta sunt et fiunt, initium quidem suum accipiunt generationis et per hoc inferiora sunt ab eo, qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita, perseverant autem et extenduntur in longitudinem seculorum secundum voluntatem factoris dei; ita ut sic initio fierent, et postea ut sint eis donat. .... Et de animalibus, de animabus et de spiritibus et omnino de omnibus his, quae facta sunt, cogitans quis minime peccabit, quando omnia, quae facta sunt, initium quidem facturae suae habeant, perseverant autem, quoadusque ea deus et esse et perseverare voluerit. ... Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gra-

ſie hat Leben; wenn ſie Leben wäre, würde ſie unſtreitig einem Andern Leben mittheilen, nicht (bloß) ſich ſelbſt, wie ja auch die Bewegung nicht ſowohl ſich ſelbſt, als vielmehr ein Anderes in Bewegung ſetzt. Daß die Seele lebt, dürfte Niemand in Abrede ſtellen; wenn ſie alſo lebt, lebt ſie nicht, weil ſie Leben iſt, ſondern weil ſie Leben empfängt. Ein Anderes aber iſt das, welches etwas empfängt, als jenes, von welchem es empfängt. Die Seele genießt Leben, weil Gott will, daß ſie lebt; es könnte aber auch einmal geſchehn, daß ſie es nicht mehr genöſſe, ſobald Gott wollte, daß ſie nicht weiter lebe [1]). Denn das Leben gehört ihr nicht eigenthümlich zu, wie Gotte; ſondern ſo wie der Menſch nicht immer beſteht noch auch der Leib immer mit der Seele verbunden iſt, vielmehr, ſobald dieſe Gemeinſchaft gelöſt werden ſoll, die Seele den Leib verläßt und der Menſch nicht mehr beſteht: ſo würde ſich auch, wenn die Seele nicht mehr ſein ſollte, der Lebensgeiſt von ihr trennen und die Seele würde nicht mehr ſein, ſondern auch ihres Theiles wieder dahin zurückkehren, woher ſie genommen wurde" [2]).

---

tiam dei datur. ... Sicut autem corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque deus vult; sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a deo sibi praestitam vitam.

[1]) Ζωῆς ψυχὴ μετέχει, ἐπεὶ ζῆν αὐτὴν ὁ θεὸς βούλεται· οὕτως ἄρα καὶ οὐ μεθέξει ποτέ, ὅταν αὐτὴν μὴ θέλοι ζῆν. Dieſe Worte wollen nicht ſagen, daß Gott die Seele ihres Lebens jemals wirklich berauben werde, ſie wollen nur zu recht kräftiger Hervorhebung des Satzes, daß die Unſterblichkeit der Seele keine angeborene und natürliche ſei, deren phyſiſche Sterbfähigkeit und Vernichtbarkeit vor Augen ſtellen. Dem Ideenkreiſe Juſtin's fremd (auf tatianiſche Prämiſſen gebaut) iſt die Deutung, welche Olshauſen a. O. S. 180. von jenen Worten gibt. Er nimmt den Seelentod, welchen ſie als möglich hinſtellen, bildlich und ſieht in ihm den Zuſtand, in welchem die Seele, des vorher mit ihr verbunden geweſenen göttlichen Geiſtes beraubt, in Finſterniß ſinkt und, ihres himmliſchen Urſprunges vergeſſen, ein bloßes Scheinleben führt. Von einer Verbindung des göttlichen Geiſtes mit der menſchlichen Seele, wie ſie Tatian behauptet, und von einem ſpätern Verluſte dieſes Geiſtes weiß Juſtin Nichts; ſein (als möglich geſetzter) Seelentod iſt eine wirkliche phyſiſche Vernichtung.

[2]) Ὅταν δέῃ τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι, ἀπέστη ἀπ' αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα, καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ὅθεν

Den eigenthümlichen Vorzug des Menschen vor allen Geschöpfen der Erde setzt die Schrift darein, daß er nach Gottes Bilde geschaffen sei, und die Kirchenlehre hat sich aller Zeiten bestrebt, diesen Vorzug nach seinem wahren Gehalte in das Licht zu setzen. Auch Justin handelt von diesem göttlichen Ebenbilde des Menschen, doch spärlicher, als man erwarten möchte, und unbestimmter, als man wünschen kann. Das Einzige, worauf er mit Nachdruck dringt, ist, auch den Körper, welchen er — gelegentlich bemerkt — aus Erde und andern elementarischen Stoffen bestehn läßt [1], als einen Spiegel des göttlichen Bildes anzuerkennen. Nicht nur wirft er in der Mahnrede an die Griechen die flüchtige Bemerkung hin, daß Christus die Natur des nach Gottes Bilde und Aehnlichkeit geformten Menschen angenommen habe [2], sondern eingehender fragt und erklärt er in dem Bruchstücke über die Auferstehung [3]: „sagt nicht die Schrift: wir wollen einen Menschen schaffen nach unserm Bilde und nach unserer Aehnlichkeit? welchen? offenbar einen materiellen Menschen meint sie; denn es heißt: und es nahm Gott Staub von der Erde und formte den Menschen; es ist somit offenbar, daß der nach dem Bilde Gottes geformte Mensch materiell war." Was Justin sonst zu dem göttlichen Ebenbilde des Menschen gerechnet habe, läßt sich nur muthmaßlicher Weise bestimmen, doch werden wir uns in keinem Falle sehr von der

---

ἐλήφθη ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν. Das ζωτικὸν πνεῦμα, von welchem in diesem Satze die Rede ist, ist nicht etwa der Gottesgeist, trichotomisch als dritter (edelster) Bestandtheil des menschlichen Wesens, als das Prinzip des vernünftigen, göttlichen Denkens im Menschen gedacht, sondern eben jener göttliche Lebensgeist, durch welchen Justin überhaupt das reale substantielle Sein der Seele bedingt werden läßt. In der ganzen oben ausgehobenen Stelle bezeichnet das Wort ψυχή nicht die niedere Seele, in ihrer Besonderung von der vernünftigen, sondern kollektiv beide zugleich.

[1] Coh. ad Gr. c. 30. p. 30. (p. 29. D.): ἐκ γῆς ἄνθρωπος πέπλασται. — de resurrect. c. 5. p. 590. E. — dial. c. Tr. c. 62. p. 159. (p. 285. C.): τὰ στοιχεῖα, τουτέστι τὴν γῆν καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως, ἐξ ὧν νοοῦμεν τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι.

[2] Coh. ad Gr. c. 38. p. 34. (p. 36. C.).

[3] De resurrect. c. 7. p. 592. D. E., s. Thl. I. S. 157. f.

Wahrheit entfernen, wenn wir die dreifache Prärogative dahin ziehn, mit welcher Juſtin die erſten Menſchen bei ihrer Erſchaffung ausgeſtattet werden läßt, nämlich die Herrſchaft über die irdiſche Schöpfung, die Vernunft und die ſittliche Freiheit. Dieſe drei Inhärenzen ſind die leuchtenden Züge, in welchen Juſtin die eigentliche Würde und Erhabenheit der Menſchennatur ſucht. Die Naturherrſchaft des Menſchen bringt er zwar nur kurz und wie verſtohlen zur Sprache, aber bündig in der Erklärung, daß Gott am Schluſſe ſeiner Schöpfung dem Menſchen das Irdiſche unterworfen habe [1]. Defterer und gefliſſentlicher kommt er auf die menſchliche Vernunftthätigkeit zu ſprechen, ſie, ſo weit er ſie als eine anerſchaffene und natürliche betrachtet, ſelbſt in ihrer höchſt potenzirten Aeußerung auf die Erkenntnißfähigkeit des göttlichen Seins und Unterſcheidungsfähigkeit zwiſchen gut und böſe beſchränkend. Dahin lauten die Sätze [2]: „Gott hat das Menſchengeſchlecht urſprünglich verſtändig und mit der Kraft begabt geſchaffen, das Wahre zu wählen und recht zu handeln, ſo daß kein Menſch vor ihm eine Entſchuldigung hat; denn vernünftig und denkfähig ſind ſie geſchaffen worden" — und [3]: „die Natur der Menſchen beſitzt die Unterſcheidungsgabe zwiſchen gut und ſchlecht" — und [4]: „daß die Seelen das Daſein Gottes und das Herrliche der Gerechtigkeit und Frömmigkeit zu erkennen vermögen, räume ich ein." Am häufigſten und eindringlichſten handelt Juſtin von

---

[1]) Apol. 2, 5. p. 92. (p. 44. A.): *ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας καὶ τὰ ἐπίγεια ἀνθρώποις ὑποτάξας . . . παρέδωκεν.*

[2]) Apol. 1, 28. p. 61. (p. 71. B. C.): *τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἱρεῖσθαι τἀληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον πεποίηκεν, ὥστ' ἀναπολόγητον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ θεῷ· λογικοὶ γὰρ καὶ θεωρητικοὶ γεγένηνται.*

[3]) Apol. 2, 14. p. 98. (p. 52. A.): *διὰ τὸ ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ.* — dial. c. Tr. c. 93. p. 190. (p. 320. D.).

[4]) Dial. c. Tr. c. 4. p. 107. (p. 222. E.), vgl. apol. 2, 6. p. 92. (p. 44. E.). Auch gehört hierher, was dial. c. Tr. c. 141. p. 231. (p. 370. B.) geſagt wird, Gott habe die Engel und Menſchen zur Uebung der Gerechtigkeit frei geſchaffen, *μετὰ λόγου τοῦ ἐπίστασθαι αὐτούς, ὑφ' οὗ γεγόνασι καὶ δι' ὃν εἰσι, πρότερον οὐκ ὄντας.*

der sittlichen Freiheit, theils indem er ihre Realität einfach bezeugt, theils indem er ihre Wirklichkeit nachzuweisen sich müht. An die schlichte und in mancherlei Schattirungen wiederkehrende Versicherung [1]: „nicht wie die übrigen Dinge, wie Bäume und Thiere, welche Nichts aus freier Wahl thun können, hat Gott den Menschen gemacht, sondern frei hat er das Geschlecht der Engel und Menschen im Anfange geschaffen," reiht er eine Zahl biblischer und Erfahrungsbeweise, um die nackte Behauptung wider erhobene Zweifel zu schützen, um der wichtigen Lehre das Siegel möglicher Evidenz aufzudrücken. Schon zu dem ersten der erschaffenen Menschen, bemerkt er in dieser Rücksicht [2], hat Gott gesagt: siehe, vor deinen Augen liegt das Gute und das Böse, wähle das Gute! Und durch Jesaias (1, 16—20.) fordert derselbe Gott: waschet euch, werdet rein; thut ab aus euren Seelen das Schlechte, lernt Gutes thun u. s. w. „Daß der Mensch," fährt er der Erfahrung zugewandt fort [3], „nach eigener freier Wahl recht handelt und fällt, beweisen wir so: wir sehn, daß ein und derselbe Mensch entgegengesetzte Richtungen verfolgt; wäre ihm aber durch ein Fatum bestimmt, entweder schlecht oder gut zu sein, so könnte er nicht für Entgegengesetztes empfänglich sein und sich so oft ändern." „Dasselbe," setzt er hinzu [4], „beweisen diejenigen Menschen, welche aller Orten vernünftige Gesetze und philosophische Systeme aufgestellt haben, dadurch, daß sie das Eine zu thun, das Andere zu lassen gebieten; auch die Stoiker halten dieses in dem Abschnitte von der Ethik entschieden fest." Aber nicht zufrieden, das reale Vorhandensein der sittlichen Freiheit aus den angeführten Thatsachen der Offenbarung und Erfahrung bewiesen zu ha-

---

[1] Apol. 1, 43. p. 69. (p. 81. B.) u. 2, 7. p. 93. (p. 45. E.). Andere, verwandte Versicherungen werden dial. c. Tr. c. 88. p. 186. (p. 316. A.) c. 102. p. 197. (p. 329. A.) c. 141. p. 231. (p. 370. B.) gefunden.

[2] Apol. 1, 44. p. 69. (p. 81. B. C.). Die obigen Worte, welche Justin irrthümlich zu den Protoplasten gesprochen werden läßt, stehn, aber etwas anders lautend, 5 Mos. 30, 15. 19.

[3] Apol. 1, 43. p. 69. (p. 80. E.).

[4] Apol. 2, 7. p. 93. (p. 46. A.).

ben, verfolgt er daſſelbe Ziel auch auf aprioriſchem Wege. Er erinnert zu dieſem Behufe an die Bedeutung, welche die Freiheit für das ſittliche Leben habe, zeigt, wie dieſes Leben ohne ſie ſeiner Wurzel, die ſittliche Weltordnung ihrer Grundlage beraubt ſein würde. „Wenn es in einer Nothwendigkeit ſeinen Grund hat," ſagt er [1], „daß der Eine gut und der Andere ſchlecht iſt, ſo verdient auch weder jener Lob noch dieſer Tadel; und wiederum, wenn das Menſchengeſchlecht der Kraft entbehrt, das Schlechte zu fliehn und das Gute zu wählen, ſo kann es auch für keine ſeiner Thaten verantwortlich ſein." „Keiner," fügt er wenig ſpäter bei [2], „wäre einer vergeltenden Auszeichnung oder des Lobes werth, welcher das Gute nicht aus freier Bewegung wählte, ſondern dazu geboren wäre; eben ſo würde Keiner, welcher ſchlecht wäre, gerechter Weiſe geſtraft werden können, wenn er das nicht durch ſich ſelbſt wäre, ſondern ſein müßte, wozu er geboren wäre." Juſtin hatte einen mächtigen Sporn, gerade die Wahrheit der freien Selbſtbeſtimmung des Menſchen ſo angelegentlich und eindringlich in das Licht zu ſetzen. Das gefährlichſte aller Vorurtheile, der grauſenhafte Fatalismus, welchen die eiſige Konſequenz einer von falſchen Grundlagen ausgegangenen Philoſophie geboren und der gemeine Leichtſinn begierig ergriffen hatte, ſtellte dem Chriſtenthume in ſeiner welterneuernden Wirkſamkeit eines der mächtigſten Hinderniſſe in den Weg und paralyſirte deſſen heiligenden Einfluß nicht ſelten ſelbſt in ſolchen Gemüthern, welche das Evangelium mit wirklicher innerer Liebe aufgenommen hatten. Dieſes Vorurtheil mußte in ſeiner ganzen Unwahrheit und Haltloſigkeit aufgedeckt, in allen ſeinen Wendungen und Windungen verfolgt und erſtickt werden, wenn das Evangelium wirklich allgemein die Kraft Gottes werden ſollte, (heilig und) ſelig zu machen Alle, die daran glauben. Dieſem Zwecke dient der unermüdliche Eifer, mit welchem Juſtin die Wahrheit der ſittlichen Freiheit vertheidigt; dieſen Zweck verfolgt überdieß die direkte Beſtrei-

[1] Apol. 1, 43. p. 69. (p. 80. D. E.).

[2] Apol. 1, 43. p. 69. (p. 81. B.), vgl. 2, 7. p. 93. (p. 45. E. 46. A.).

tung des Fatums, welche der Apologet dieſer Vertheidigung anſchließt [1]). Die Beſtreitung des Fatums (hauptſächlich des ſtoiſchen) vollzieht Juſtin in der zwiefachen Weiſe, theils daß er es der Stützen beraubt, auf welche es ſich gründete oder gründen zu können ſcheinen durfte, theils daß er ſeinen Widerſinn

1) Gegen den Fatalismus in ſeinen mannigfaltigen Formen ſtreiten einmüthig auch alle übrigen Apologeten, ſo z. B. Tatian (orat. c. Gr. c. 8. p. 250. [p. 147. A. B.] c. 9. p. 251. [p. 148. C.]), Minucius Felix (Octav. c. 36. p. 133.), Clemens (strom. 4, 7, 54. T. II. p. 307. sq., vgl. Theodot. fragm. c. 75. sqq. T. IV. p. 28.), die clementiniſchen Homilieen und Rekognitionen (homil. 4, 12. T. I. p. 652. sq. 14, 8. sqq. p. 717. sq. recognit. l. 8. u. 9. p. 560. sqq.), Euſebius (praep. evangel. l. 6. p. 236. sqq.). Dieſer tiefgewurzelte Gegenſatz des Fatalismus bildete auch den hauptſächlichſten äußern Zündſtoff, an welchem ſich das allgemeine glühende Intereſſe belebte, mit welchem die Väter bis auf Auguſtin die Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens behandeln. Es wäre ungehörig, Belegſtellen für dieſe Thatſache hier aufzuhäufen. Die vornehmſten Aeußerungen der Väter über die ſittliche Freiheit finden ſich in größerer od. geringerer Reichhaltigkeit zuſammengeſtellt bei Petau (theol. dogm. de opif. sex dier. l. 3—5. Venet. 1757. T. III. p. 209. sqq. de incarnat. 9, 2. sqq. T. IV. p. 371. sqq.), Keil (opusc. academ. p. 690. sqq.) und Hahn (Meinungen der Kirchenlehrer von der freithätigen Mitwirkung des Menſchen zu ſeiner Seligkeit und der göttlichen Gnade bis zur Zeit Ephräm's des Syrers, in Illgen's zweiter Denkſchrift S. 51. ff.). Wenn übrigens von mehrern Gelehrten, z. B. Scultetus (medulla theolog. patrum I. p. 48.), Horn (de sententia eorum patrum, quorum auctoritas ante August. plur. valuit, de peccato orig. p. 101.) und Otto (de Justin. Mart. scriptis et doctrina p. 153.), auch dieſe patriſtiſche Lehre von der Spontaneität des menſchlichen Willens auf die platoniſche Philoſophie als ihre Quelle zurückgeführt worden iſt, ſo ſcheinen dieſelben völlig außer Acht gelaſſen zu haben, erſtlich daß es mit der Freiheitslehre Plato's gar nicht ſo vortrefflich beſtellt iſt, als man gemeinhin annimmt, zweitens daß der Glaube an die freie Selbſtbeſtimmung der Seele ein unabweisliches Poſtulat des allgemeinen, rein menſchlichen Bewußtſeins, im Beſondern die wahre Lebensader der bibliſchen Heilslehre iſt. Zum Ueberfluſſe ſei noch bemerkt, daß Juſtin ſelbſt erſt das A. T. zur Quelle der platoniſchen Freiheitslehre macht: apol. 1, 44. p. 70. (p. 81. E.): *Πλάτων εἰπών· αἰτία ἑλομένου, θεὸς δ' ἀναίτιος, παρὰ Μωσέως τοῦ προφήτου λαβὼν εἶπε* — eine Stelle, welche freilich Horn in dem Grade mißverſtanden hat, daß er gerade auf ſie verweiſend behauptet, Juſtin habe ſein Spontaneitätsdogma unter die Aegide Plato's geſtellt.

und seine gefährlichen Konsequenzen anschaulich macht. Das System des Fatalismus, erinnert er zunächst, ist unberechtigt. Denn wenn zwischen dem äußern Geschicke und dem innern Verdienste des Menschen allerdings nicht selten ein schreiendes Mißverhältniß besteht, so ist dieß nicht die Folge des unsittlichen Waltens einer blinden kalten Nothwendigkeit, sondern das Produkt der bösartigen, zerrüttenden Wirksamkeit vernunftbegabter und freier, aber im Kampfe mit der göttlichen Weltordnung begriffener dämonischer Mächte [1]; die zahlreichen Weissagungen aber, welche in den heiligen Büchern der Christen niedergelegt sind, zeugen nur für die Sicherheit und Akribie der göttlichen Allwissenheit und Providenz [2]. Das System des Fatalismus, beweist er zum andern, ist widersinnig und höchst gefährlich. Denn gäbe es ein Fatum, so müßte dieß im Gegensatze zu sich selbst stehn, sofern es unter den Menschen ein Gemisch von Guten und Schlechten gibt [3]; Gott müßte für ein Wesen gehalten werden, welches dem Wandel und der Veränderung und fortwährend wiederholter Auflösung in die Urmaterie unterliegt und sich im All, wie in dessen einzelnen Theilen in allerlei Schlechtigkeit bewegt, oder die Begriffe von Tugend und Laster würden ihre Wahrheit verlieren und ihr Unterschied zum leeren Scheine werden, was zu denken eben so gottlos und ruchlos als sinnlos ist [4]. Das einzige Fatum, welches besteht und welchem Keiner

---

[1]) Apol. 2, 7. p. 93. (p. 45. D.).

[2]) Apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. A. B.): ὅ φαμεν πεπροφητεῦσθαι τὰ μέλλοντα γίνεσθαι, οὐ διὰ τὸ εἱμαρμένης ἀνάγκῃ πράττεσθαι λέγομεν· ἀλλὰ προγνώστου τοῦ θεοῦ ὄντος τῶν μελλόντων ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων πραχθήσεσθαι καὶ δόγματος ὄντος παρ' αὐτῷ κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων ἕκαστον ἀμείψεσθαι μέλλοντι τῶν ἀνθρώπων, καὶ τὰ παρ' αὐτοῦ κατ' ἀξίαν τῶν πραττομένων ἀπαντήσεσθαι, διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος προλέγει, εἰς ἐπίτασιν καὶ ἀνάμνησιν ἀεὶ ἄγων τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, δεικνύς, ὅτι καὶ μέλον ἐστὶν αὐτῷ καὶ προνοεῖται αὐτῶν — 1, 43. p. 68. sq. (p. 80. D.).

[3]) Apol. 1, 43. p. 69. (p. 81. A.): εἰ εἵμαρτο ...., οὐδ' οἱ μὲν ἦσαν σπουδαῖοι, οἱ δὲ φαῦλοι, ἐπεὶ τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν φαύλων καὶ ἐναντία ἑαυτῇ πράττουσαν ἀποφαινόμεθα.

[4]) Apol. 2, 7. p. 93. sq. (p. 46. A. B.): εἴτε καθ' εἱμαρμένην φήσουσι τὰ γινόμενα πρὸς ἀνθρώπων γίνεσθαι, ἢ μηδὲν εἶναι θεὸν

entrinnen kann, iſt dies, daß die guten Menſchen den verdienten Ehrenlohn und gleicher Maßen die böſen die verdiente Strafe empfangen [1].

Fünftes Kapitel.

Die Lehre vom Falle der geſchaffenen vernünftigen und freien Weſen.

Erſter Artikel.

Der Fall der Engel.

Lebhafter noch als die Lehre von den guten, beſchäftigte die Kirchenväter die Lehre von den böſen Engeln. Mehrere unter ihnen, welche über jene kaum Ein Wort haben, können kein Ende finden, wenn ſie dieſe in ihrem Weſen und Treiben malen. Das ganze gefallene Geiſterreich erblicken ſie im Kampfe wider das Chriſtenthum, bei jeder Verlegenheit und Gefährdung der Kirche gewahren ſie den hohnlachenden und verfolgenden Dämon im Hintergrunde, das Heidenthum wird ihnen mitunter ſchlechtweg zum Höllenthum. Jede (ſcheinbare) Verwirrung und Störung des natürlichen Weltganges, jede (auch die begreiflichſte) Zerrüttung des phyſiſchen Lebens an und außer dem Menſchen, die Sünde ſelbſt mit ihrem weitverzweigten Verderben dient ihnen zum Denkmale der verheerenden Wirkſamkeit des

---

[φήσουσι] παρὰ τρεπόμενα καὶ ἀλλοιούμενα καὶ ἀναλνόμενα εἰς τὰ αὐτὰ ἀεὶ ..... καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν διά τε τῶν μερῶν διά τε τοῦ ὅλου ἐν πάσῃ κακίᾳ γινόμενον· ἢ μηδὲν εἶναι κακίαν μηδ' ἀρετήν, ὅπερ καὶ παρὰ πᾶσαν σώφρονα ἔννοιαν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐστι. — 1, 43. p. 69. (p. 81. A.): ἢ ἐκεῖνο τὸ προειρημένον δόξαι ἀληθὲς εἶναι, ὅτι οὐδέν ἐστιν ἀρετὴ οὐδὲ κακία, ἀλλὰ δόξῃ μόνον ἢ ἀγαθὰ ἢ κακὰ νομίζεται, ἥπερ, ὡς δεικνυσιν ὁ ἀληθὴς λόγος, μεγίστη ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἐστίν.

[1] Apol. 1, 43. p. 69. (p. 81. A.): εἱμαρμένην φαμὲν ἀπαράβατον ταύτην εἶναι, τοῖς τὰ καλὰ ἐκλεγομένοις τὰ ἄξια ἐπιτίμια, καὶ τοῖς ὁμοίως τὰ ἐναντία τὰ ἄξια ἐπίχειρα.

Satans und ſeiner Genoſſen. Man hört auf ſich zu wundern, wie ſich die Väter in den (theilweiſe äußerſt bizarren und abentheuerlichen) Gebilden ihrer Dämonologie ſo behaglich haben ergehn können, wenn man beachtet, wie allgemein zu ihrer Zeit unter Juden und ſelbſt Heiden der Glaube an dämoniſche Wirkungen war, welche reiche Beſtätigung ihre entfeſſelte Phantaſie ſelbſt für ihre wildeſten Träume in den bibliſchen Erzählungen und Andeutungen von dämoniſchen Beſitzungen und ſataniſchen Anfechtungen zu finden glauben durfte, wie geeignet ihrem befangenen Denken das Dämonenheer zum Subſtrate einer Theodicee erſcheinen konnte. Daß die beliebte Dämonenlehre neben vielen abgeſchmackten auch manche geradezu unchriſtliche Elemente enthalte, kam den Vätern nicht in den Sinn [1]), daß jene die geſuchte Theodicee nur ſcheinbar gewähre, ſofern ſie die Löſung des vielgedeuteten Welträthſels „woher und wozu das Böſe?“ nur um ein Glied zurückſchiebt, begriffen ſie nicht. Uebrigens war es natürlich, daß ſich das Dogma bei der reichen Zuthat, welche die Phantaſie der einzelnen Lehrer zur Bildung deſſelben beiſteuerte, bis in die mannigfaltigſten Nüancen zerſplitterte, ob es ſchon andererſeits auch wieder nicht der Vereinigungspunkte entbehrt, in welchen ſich die getrennten Meinungen begegnen. So herrſcht z. B. die Ueberzeugung allgemein, daß der Satan (wie die übrigen böſen Engel) urſprünglich gut geweſen und erſt durch Mißbrauch ſeiner Freiheit gefallen ſei; ſo wird der Fall des Satans durchgängig von dem der andern Engel getrennt und chronologiſch früher geſetzt, ſo wird der Urſprung der Dämonen (oder Giganten) einſtimmig von einer geſchlechtlichen Vermiſchung der guten Engel und menſchlicher Weiber abgeleitet.

Dieſe Incidenzpunkte hat auch Juſtin mit der Kirchenlehre gemein. Er achtet den Fall der böſen Engel, deren Vorhandenſein ihm durch bibliſche Stellen, wie 1 Moſ. 3, 1. ff. 2 Moſ. 7, 22. 8, 7. 18. Jeſ. 30, 4. Zachar. 3, 1. f. Pſalm

[1]) Klaſſiſch iſt hierfür die naive Verſicherung Tertullian's: apol. c. 22. T. V. p. 48.: quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens daemonum evaserit, damnata a deo cum generis auctoribus et cum eo quem diximus principe, apud litteras sanctas ordine cognoscitur.

96, 5. Hiob 1, 6. ff., beſtätigt wird [1], für eine durchaus freie That, für einen Akt und eine Folge des Mißbrauches der allen vernünftigen Weſen anerſchaffenen Willensfreiheit [2]. Zugleich ſcheidet er chroniſch und urſachlich den Fall des Satans von dem der übrigen Engel. Erſtern ſetzt er gleichzeitig mit der Sünde der Protoplaſten und findet, wie ſpäter Tatian [3], Irenäus [4], Tertullian [5] und Cyprian [6], ſeinen Ausgangspunkt in der berechneten, ränkevollen Verführung der Eva. Der Satan, ſagt er [7], einer der Fürſten des Himmels, fiel, weil er in Schlangenform die Eva verführte. Kann dieſe Verführung aber offenbar nur für den äußern Ausgangspunkt der ſataniſchen Bosheit gelten, ſetzt die äußere That nothwendig eine innere Wurzel voraus, mußte der Satan ſchon innerlich gefallen ſein, ehe er die Protoplaſten fallen machen konnte, ſo bleibt die Frage, was Juſtin als eigentliches inneres Prinzip des ſataniſchen Falles gedacht habe. Auf dieſe Frage ertheilt derſelbe nun zwar keine direkte Antwort; inzwiſchen läßt ſich in Anbetracht, daß er dem Satan als einen der Zwecke bei Verführung der erſten Menſchen die Anregung und Einführung des Vielgötterglaubens unterlegt, nicht ohne Zuverſicht annehmen, daß er ſich einen nach Apotheoſe lüſternen Hochmuth als erſte und fundamentale Sünde des Satans gedacht habe. Die Urſünde

---

1) Dial. c. Tr. c. 79. p. 176. sq. (p. 305. D. 306. A. B.).

2) Dial. c. Tr. c. 140. p. 231. (p. 370. A.): *οὐκ αἰτίᾳ τοῦ θεοῦ οἱ προγινωσκόμενοι καὶ γενησόμενοι ἄδικοι, εἴτε ἄγγελοι εἴτε ἄνθρωποι, γίνονται φαῦλοι, ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν ἕκαστος αἰτίᾳ τοιοῦτοί εἰσιν, ὁποῖος ἕκαστος φανήσεται.* — c. 141. p. 231. (p. 370. C.).

3) Orat. c. Gr. c. 7. sq. p. 249. (p. 146. D. 147. A.).

4) Adv. haeres. 3, 39. p. 222. 4, 78. p. 287.

5) Adv. Marc. 2, 10. T. I. p. 69. de patient. c. 5. T. IV. p. 71.

6) De bono patient. c. 19. T. II. p. 251. de zel. et livor. c. 4. p. 256. sq. Auch der Koran lehrt Aehnliches, ſ. Dettinger Beiträge zu einer Theologie des Koran's, in der Tübinger Zeitſchr. f. Theologie J. 1837. H. 4. S. 3. ff.

7) Dial. c. Tr. c. 124. p. 217. (p. 353. D.): *εἴρηται* (Pſ. 82, 7.)· *. . . ὡς εἷς τῶν ἀρχόντων πίπτετε, ἵνα δηλώσῃ . . . τὴν πτῶσιν τοῦ ἑνὸς τῶν ἀρχόντων, τουτέστι τοῦ κεκλημένου ἐκείνου ὄφεως, πεσόντος πτῶσιν μεγάλην, διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι τὴν Εὔαν.*

der übrigen Engel, insbesondere derer, welche Gott ursprünglich als Gehilfen in der Weltregierung zur Seite gestanden hatten, setzt der Apologet später und sucht ihre Quelle mit sichtlicher Abhängigkeit von der jüdischen Ueberlieferung in der Wollust. Die Engel, berichtet er gemäß der jüdischen Deutung von 1 Mos. 6, 1. ff. [1], vermischten sich ihrem Berufe ungetreu mit menschlichen Weibern und erzeugten Kinder, die sogenannten Dämonen.

Unterscheidet Justin nach dieser Stelle die Dämonen, was ihre Persönlichkeit anlangt, auf das bestimmteste von den gefallenen weltregierenden Engeln, in welcher Geschiedenheit sie auch sonst noch einige Male auftreten [2], so vermischt er sie dagegen, was ihre Natur, Eigenschaftlichkeit und Wirksamkeit angeht, völlig mit letztern. Die Dämonen sind die vollkommenen Spiegelbilder der Engel, ihrer Väter [3]. An beider Eigenthümlich-

---

[1]) Apol. 2, 5. p. 92. (p. 44. B.): *οἱ ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες.* Die Beziehung, welche Justin auf 1 Mos. 6, 1. ff. nimmt, ist nur eine stillschweigende sachliche. Der Angabe von Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte II. S. 990.), daß Tryphon bei ihm die von den Vätern aus dem Judenthume herübergenommene phantastische Deutung von 1 Mos. 6. zu den blasphemischen Auslegungen der Christen rechne, liegt eine Gedächtnißirrung zu Grunde. Daß ferner Justin dem Geschlechte der Dämonen die Seelen verstorbener (gottloser) Menschen gleichsam als Adoptivgeschwister zugezählt habe, wie Clericus (histor. eccles. duorum primorum a Chr. n. secul. p. 618.), Semler (Geschichte d. christl. Glaubenslehre II. S. 79.), Daniel (Tatianus der Apologet S. 195.) und Klee (Lehrbuch der Dogmengeschichte I. S. 266.) wollten, ist weder aus apol. 1, 18. p. 54. (p. 65. B.): *οἱ ψυχαῖς ἀποθανόντων λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ἄνθρωποι, οὓς δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους καλοῦσι πάντες* an sich erweislich (denn Justin spricht in diesen Worten nicht seine, sondern die heidnische Ansicht aus), noch auf irgend eine Weise mit dessen sonstigen Vorstellungen über den Zustand der Seelen Gottloser nach ihrer Trennung vom Leibe in Einklang zu bringen: dial. c. Tr. c. 5. p. 107. (p. 223. B.).

[2]) Apol. 2, 7. p. 93. (p. 45. B.) dial. c. Tr. c. 76. p. 173. (p. 302. A.) u. a. St.

[3]) Vgl. apol. 1, 5. p. 46. (p. 55. D. E.) mit 2, 5. p. 92. (p. 44. B. C.).

keit nimmt der Satan Theil; sein Wesen und Wirken ist mit dem ihrigen Eins. Nur die Verführung der Protoplasten ist sein individuelles Werk und Regungen der Wollust kennt er nicht. Diese Identität der Engel, der Dämonen und des Satan rücksichtlich ihrer Eigenschaften und Thätigkeiten ist keineswegs zufällig, sie ist auch nicht das bloße Produkt der vorhandenen Gleichheit der Substanzen: zwischen jenen Wesen findet vielmehr ein besonderes sociales Verhältniß statt, der Satan ist Heerführer der Engel und Dämonen, diese sind dessen Heer [1]. Wie aber dieses Verhältniß der Unterordnung entstanden sei, ob dadurch, daß sich die sündigenden Engel nach ihrem Falle freiwillig der Präpotenz des Satans fügten, oder dadurch, daß sie, wie Lactantius annimmt [2], gleich ursprünglich nur auf den Anreiz des Satans fielen, dieß hat sich Justin nicht klar gemacht.

Es ist eine in sich nothwendige Voraussetzung, daß Justin die gefallenen Engel rücksichtlich ihrer Natur eben in ihrer Eigenschaft als Engel auf dieselbe niedere Stufe der kreatürlichen Organisation werde herabgestellt haben, welche er den guten Engeln anweist; ja es ließe sich erwarten, daß er jene, wie von andern Kirchenlehrern geschehn ist, bei ihrem Falle noch in eine tiefere Sphäre der materiellen und psychischen Entwickelung werde haben herabsinken lassen, als sie vordem behaupteten. Ist nun zwar letzteres nicht der Fall, dafür ersteres um so entschiedener. Die Leiblichkeit der gefallenen Engel (dieser Name als Kollektivname für Satan, Engel und Dämonen genommen) ist grob materiell und fast menschlich organisirt. Die heidnischen Götter-

---

[1]) Apol. 1, 28. p. 60. (p. 71. A. B.): παρ' ἡμῖν ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφις καλεῖται. — dial. c. Tr. c. 131. p. 223. (p. 360. C.): τῶν δαιμονίων καὶ τῆς στρατιᾶς τοῦ διαβόλου. Zweimal bekommt der Satan selbst den Titel eines Dämons: coh. ad Gr. c. 21. p. 22. (p. 19. D.) c. 38. p. 34. (p. 36. C.).

[2]) Institutt. divin. 2, 14. — Origen. de princip. prooem. c. 6. T. I. p. 48.: apud plurimos ista habetur opinio, quod angelus fuerit iste diabolus et, apostata effectus, quam plurimos angelorum secum declinare persuaserit, qui et nunc usque angeli ipsius nuncupantur. S. Ode comment. de angelis p. 490. sq.

bilder tragen ihre Gestalt [1], der sinnlichste Geschlechts- und Opfergenuß ist ihnen Bedürfniß und Wonne. Ihr Wissen ist höchst beschränkt. Der Satan kennt vor der Menschwerdung Jesu seine eigene ewige Verdammniß noch gar nicht, trotzdem daß sie bereits im A. T. gedroht ist, weil diese Drohung in paraboliſcher Rede verhüllt liegt [2]. Den Dämonen bleibt der Inhalt des A. T. gleicher Maßen zum guten Theile verschleiert; sie verstehn z. B. nicht das wahre Wesen und letzte Schicksal (den Kreuzestod) des verheißenen Messias aus ihm herauszulesen, weil beides in die Hülle des Symbols gekleidet ist [3]. Ihre

---

[1]) Apol. 1, 9. p. 48. (p. 57. C. D.): ἄψυχα καὶ νεκρὰ ταῦτα (die Götterstatuen) γινώσκομεν καὶ θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα ..., ἀλλ' ἐκείνων τῶν φανέντων κακῶν δαιμόνων καὶ ὀνόματα καὶ σχήματα ἔχειν.

[2]) Iren. adv. haeres. 5, 26. p. 324.: καλῶς ὁ Ἰουστῖνος ἔφη, ὅτι πρὸ μὲν τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν θεόν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν, quoniam et in parabolis et allegoriis a prophetis de eo sic dictum est. Dieser Ausspruch, welcher in keiner der noch vorhandenen Schriften Justin's gefunden wird, daher in einer der verloren gegangenen, wahrscheinlich in der Schrift gegen Marcion gestanden haben muß, wird außer Irenäus noch von zwei andern, spätern Schriftstellern, von Andreas, Erzbischoffe zu Cäsarea in Kappadocien, in seinem comment. in apocal. Joann. c. 34. serm. 12. und c. 60. serm. 21. (in Opp. Chrysostom. ed. Frcf. ad M. 1697. T. II. p. 640. 689.) und von Oekumenius in seinem comment. in 1 Petr. 5, 8. (Par. 1631. T. II. p. 524.), citirt. Die paraboliſchen Stellen des A. T. aber, aus welchen der Satan seine Verwerfung nicht herauszulesen vermocht haben soll, nennt theils Oekumenius a. O. theils deutet sie Justin selbst im Dialoge mit Tryphon an: c. Tr. c. 91. p. 189. (p. 319. B.) c. 112. p. 205. (p. 339. A.).

[3]) Apol. 1, 54. p. 75. sq. (p. 89. B. D. E.) 1, 55. p. 76. (p. 90. B.). Die Väter schrieben den Dämonen zwar in verschiedenem Maße und Grade Intelligenz und insbesondere Wissenschaft künftiger Dinge zu, aber darin stimmen sie alle überein, daß sie diese Wissenschaft nur für eine unselbstständige, unsichere, beschränkte ansehn und niemals bis zum Vermögen der eigentlichen Weissagung ausdehnen. Als kurzer, treffender Ausdruck ihrer Ueberzeugungen kann gelten, was Lactantius und Theodoret sagen. Ersterer gesteht: institutt. divin. 2, 14.: sciunt illi quidem futura multa, sed non omnia, quippe quibus penitus consilium dei scire non licet, et ideo solent responsa

Macht hat gleichfalls ihre nahe kreatürliche Schranke. Ob sie auch Vieles vermögen, doch gehn sie gerade in der Hauptsache ihres Zieles verlustig. Ihre ganze gegen das Christenthum gerichtete Wuth bricht sich machtlos an den Säulen der Kirche. Sie versuchen umsonst zu verhindern, daß Christus unter den Menschen bekannt werde und Glauben finde [1]; sie verbieten vergeblich, daß die Bücher der Propheten, der Sibylle und des Hystaspes gelesen werden [2]; allen ihren Verführungskünsten zum Trotze bekehrt sich eine unzählige Menge Menschen von der Verdorbenheit ihres Lebens zur Reinheit christlicher Sitten [3]. Christus besiegt den damasceniſchen Dämon schon als Kind [4], der Verführungsversuch des Satans in der Wüste scheitert gänzlich [5], vor dem bloßen Namen Jesu zittern die Dämonen [6], der Beschwörung in diesem Namen müssen sie blindlings weichen [7], nur über diejenigen Menschen haben sie Obmacht, welche in sorgloser, träger Sicherheit ihr Heil selbstmörderisch aus den Augen verlieren [8].

---

in ambiguos exitus temperare. Letzterer versichert noch mehr beschränkend: comment. in Ezech. 21, 22. T. II. p. 845.: *προσήκει εἰδέναι, ὅτι τῶν ἐσομένων οὐδὲν οἱ δαίμονες ἴσασι, καταστοχαζόμενοι δὲ τῶν πραγμάτων προλέγειν ἐπιχειροῦσι· καὶ ἔστι μὲν ὅτε καθενθὺ φέρονται, πολλάκις δὲ καὶ διαμαρτάνουσι.* Vgl. Herm. past. 2, 10, 1. T. I. p. 97. — Minuc. Fel. Octav. c. 27. p. 101. sq. — Tertull. apol. c. 22. T. V. p. 49. sq. — Origen. c. Cels. 4, 92. T. I. p. 572. 7, 5. p. 697. — Clem. recognit. 4, 21. T. I. p. 536. — Cyprian. de idol. vanit. c. 7. T. II. p. 18.

[1]) Apol. 1, 57. p. 77. (p. 91. C.), vgl. dial. c. Tr. c. 121. p. 214. (p. 350. A.).

[2]) Apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. C.).

[3]) Apol. 1, 10. p. 49. (p. 58. D.) 1, 14. p. 51. (p. 61. B.) dial. c. Tr. c. 83. p. 181. (p. 309. D. 310. A.).

[4]) Dial. c. Tr. c. 78. p. 176. (p. 304. D.).

[5]) Dial. c. Tr. c. 103. p. 198. sq. (p. 331. C.) c. 125. p. 218. (p. 354. D. 355. A.).

[6]) Dial. c. Tr. c. 30. p. 128. (p. 247. C.) c. 121. p. 214. (p. 350. B.).

[7]) Apol. 2, 6. p. 93. (p. 45. A.) 2, 8. p. 94. (p. 46. D.) dial. c. Tr. c. 30. p. 128. (p. 247. C.) c. 76. p. 173. (p. 302. A.) c. 85. p. 182. (p. 311. B.) c. 121. p. 214. (p. 350. B.).

[8]) Apol. 1, 14. p. 51. (p. 61. B.): *χειροῦνται πάντας τοὺς οὐκ*

Rücksichtlich ihrer moralischen Natur betrachtet Justin die gefallenen Engel (dieser Name auch hier wieder kollektiv genommen) vom Augenblicke ihres Falles an gleichsam als persönliche Konkretionen aller Schlechtigkeit und Nichtswürdigkeit, all' ihr Sinnen und Trachten glaubt er dem Bösen zugewandt, jeglichen Unheils in der physischen wie moralischen Welt Anstifter oder Beförderer sind sie ihm. Fern von aller Gottesfurcht [1], haben sie die zahllosen Gräuel verübt, welche die Mythologie der Griechen fälschlich den Göttern oder Göttersöhnen beimißt [2], sie sind es gewesen, welche vor Alters die Weiber verführten und Knaben schändeten [3]. Ihre Hand ist im Spiele, wenn man Männer, wie Sokrates, im Kerker, hingegen den Sardanapal, Epikur und Andere ähnlichen Gelichters im Ueberflusse und Glanze sieht [4]. Und wie sie selbst verdorben und gottlos sind, so ist es ihr unabläſſiges Streben, auch die Menschen in dieselbe Richtung hineinzuziehn [5]. Bei allen Schlechtigkeiten, welche von Menschen geschehn, sind sie betheiligt [6]; Krieg, Mord, Ehebruch, Ausschweifungen allerlei Art regen sie an [7]. Hilfreich sind ihnen dazu schlechte Gesetze [8] und gleichgesinnte Menschen, vornehmlich die Magier [9]. Ihre Absicht mit den Men-

---

ἕσθ' ὅπως ὑπὲρ τῆς αὐτῶν σωτηρίας ἀγωνιζομένους. — 1, 58. p. 78. (p. 92. B.).

1) Dial. c. Tr. c. 30. p. 128. (p. 247. C.).

2) Apol. 1, 21. p. 56. (p. 67. D.) 1, 25. p. 59. (p. 69. C.) 2, 5. p. 92. (p. 44. C.) 2, 10. p. 95. (p. 48. D.).

3) Apol. 1, 5. p. 46. (p. 55. D.).

4) Apol. 2, 7. p. 93. (p. 45. D.).

5) Dial. c. Tr. c. 116. p. 209. (p. 344. A.) — de resurrect. c. 1. p. 588. D.: ἐπειδὴ πολλοὺς ὁ ἀντικείμενος πολεμῶν οὐ παύεται, πολλαῖς δὲ καὶ ποικίλαις μεθόδοις πρὸς ἐπιβουλὴν χρῆται, πρὸς μὲν τοὺς πεπιστευκότας, ἵνα τούτους τῆς πίστεως ἀπαγάγῃ, πρὸς δὲ τοὺς ἀπίστους ἔτι, ἵνα μὴ πιστεύσωσι· ἀναγκαῖον εἶναί μοι δοκεῖ u. s. w.

6) Dial. c. Tr. c. 94. p. 191. (p. 322. A.): δήγματα τοῦ ὄφεως, ἅπερ εἰσὶν αἱ κακαὶ πράξεις, εἰδωλολατρεῖαι καὶ ἄλλαι ἀδικίαι.

7) Apol. 2, 5. p. 92. (p. 44. B.).

8) Apol. 2, 9. p. 95. (p. 48. A.).

9) Apol. 1, 5. p. 46. (p. 56. A.) 1, 26. p. 59. (p. 69. D.) dial. c. Tr. c. 78. p. 176. (p. 304. D.). Die Magie galt in der alten Kirche durchgehends als Erfindung der Dämonen, die Magier als

ſchen geht im Allgemeinen dahin, dieſelben von dem Dienſte ihres Schöpfers und ſeines Eingeborenen abzuziehn und ſie ſich unterthänig zu machen. Sie verfolgen dieſe Abſicht auf einem doppelten Wege, durch Verbreitung von Unglauben und Aberglauben. Diejenigen Menſchen, welche für die Betrachtung des Ueberſinnlichen Herz und Empfänglichkeit haben, verſtricken ſie in gottloſe Theorieen, dergleichen ſie durch Häretiker, wie Simon, Menander, Marcion, Valentin, Baſilides und Saturnin, zu Tage gefördert haben; diejenigen dagegen, welche ſich nicht über das Sinnliche zu erheben wiſſen, verführen ſie zum Götzendienſte [1]). Um die Menſchen in ihre perſönliche Knechtſchaft zu bringen, ſetzen ſie die mannigfaltigſten Hebel in Bewegung: Traumgeſichte, magiſche Gaukeleien und Schriften, Drohungen und Martern [2]). Ihr am eifrigſten betriebenes und zugleich unheilvollſtes Werk iſt die Einführung und Verbreitung des Götzendienſtes. Nach dem erſten desfallſigen Verſuche des Satans im Paradieſe waren es vornehmlich die Dämonen und

---

Schildträger des Satans, ſ. Tertull. apol. c. 23. T. V. p. 50., Minuc. Fel. Octav. c. 26. p. 99., Origen. c. Cels. 7, 69. T. I. p. 743., Lactant. institutt. divin. 2, 14. 16. Vgl. Mayer historia diaboli (Ed. 2. Tubing. 1780.) p. 612. Wie natürlich, ſieht darum Juſtin auch in den egyptiſchen Zauberern, welche dem Moſes widerſtanden, Organe des Satans: dial. c. Tr. c. 69. p. 167. (p. 294. D.).

[1]) Apol. 1, 58. p. 78. (p. 92. B.): *οὐκ ἄλλο τι ἀγωνίζονται οἱ λεγόμενοι δαίμονες, ἢ ἀπάγειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος θεοῦ καὶ τοῦ πρωτογόνου αὐτοῦ Χριστοῦ· καὶ τοὺς μὲν τῆς γῆς μὴ ἐπαίρεσθαι δυναμένους τοῖς γηΐνοις καὶ χειροποιήτοις προσήλωσαν καὶ προσηλοῦσι· τοὺς δὲ ἐπὶ θεωρίαν θείων ὁρμῶντας ὑπεκκρούοντες, ἢν μὴ λογισμὸν σώφρονα καὶ καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ βίον ἔχωσιν, εἰς ἀσέβειαν ἐμβάλλουσιν.* — 1, 26. p. 59. (p. 69. C.—70. A.) — 1, 56. p. 77. (p. 91. A. B.) — 1, 58. p. 78. (p. 92. A.) — dial. c. Tr. c. 35. p. 132. (p. 253. C. D.) — c. 82. p. 179. (p. 308. C. D.).

[2]) Apol. 1, 14. p. 51. (p. 61. A.): *ἀγωνίζονται ἔχειν ὑμᾶς δούλους καὶ ὑπηρέτας, καὶ ποτὲ μὲν δι' ὀνείρων ἐπιφανείας, ποτὲ δ' αὖ διὰ μαγικῶν στροφῶν χειροῦνται πάντας* u. ſ. w. — 2, 5. p. 92. (p. 44. B.): *προσέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ᾠδούλωσαν, τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν, τὰ μὲν διὰ φόβων καὶ τιμωριῶν ἐπιφερον, τὰ δὲ διὰ διδαχῆς θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν.* Ueber die Dämonen als Urheber von Träumen ſ. Thilo cod. apocryph. N. T. I. p. 525.

re Väter, welche die Idololatrie über die Welt ausbreiteten. urch persönliche Erscheinungen und vorgeführte Schreckbilder üchterten sie die Gemüther derjenigen Menschen, welche der= tige Erscheinungen und Phantasmen nicht vernünftig zu prü= n vermochten, ein, daß sie ihnen, ihre dämonische Natur nicht kennend, den Rang und die Ehre von Göttern ertheilten [1]. o haben sie ihre Statuen [2] und Tempel [3], so empfangen sie n den Unvernünftigen Opfer und Anbetung, Weihrauch und bationen [4]. Sie sind die Götter, welche die Heiden ehren; r Götter Namen sind ihre eigenen Namen, denn nach ihrer ahl und Eingebung haben die Menschen die Götter benannt [5]. er Grund, um deswillen sich die gefallenen Geister solche gött= he Ehre angemaßt haben, wegen welcher Anmaßung sie billig ubern gleichgestellt werden [6], ist neben dem Hochmuthe ihre ersättliche Gier nach sinnlichen Opferspenden; denn solcher enüsse sind sie bedürftig geworden, seit sie den Regungen sträf= her Lust verfallen sind [7]. Alles, was sie in diesem Genusse

---

1) Apol. 1, 5. p. 46. (p. 55. D. E.): *τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι, φανείας ποιησάμενοι . . ., φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν, ὡς καταναγῆναι τοὺς οὐ λόγῳ τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον, ἀλλὰ δέει νηρπασμένοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι, δαίμονας εἶναι φαύλους, θεοὺς ὀσωνόμαζον καὶ ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος αὐτῷ ν δαιμόνων ἐτίθετο.*

2) Apol. 1, 9. p. 48. (p. 57. C. D.).

3) Apol. 1, 62. p. 80. (p. 94. E.).

4) Apol. 1, 12. p. 50. (p. 59. D.) 1, 62. p. 80. (p. 94. E.).

5) Apol. 1, 5. p. 46. (p. 55. E.) 2, 5. p. 92. (p. 44. C.).

6) Tatian. orat. c. Gr. c. 18. p. 259. (p. 157. C.): *ὁ θαυσιάτατος Ἰουστῖνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν ἐοικέναι τοὺς προειρημένους σταῖς.* Wir glauben nicht zu irren, indem wir annehmen, daß Ju= i die Dämonen in dem oben angegebenen Sinne mit Räubern vergli= n habe, obwohl der Zusammenhang, in welchem das ausgehobene agment bei Tatian steht, zunächst nicht dafür spricht. Wir stützen sere Annahme auf den Umstand, daß Tatian selbst einmal (orat. Gr. c. 12. p. 254. [p. 151. D.]) die Dämonen *λῃσταὶ θεότητος* nt.

7) Apol. 2, 5. p. 92. (p. 44. B.): *θυμάτων καὶ θυμιαμάτων σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθεσιν ἐπιθυμιῶν δουλωναι.*

wie in jener Ehre beunruhigt; alle Menſchen, welche in treuer Anhänglichkeit an den wahren Gott, nach der Vorſchrift des in ihnen wirkſamen Logos leben und das Schlechte meiden, verfolgen ſie mit Haß, Kerker und Mord [1]. Aus dieſem Grunde haben ſie den Sokrates befeindet und zuletzt zum Tode führen laſſen [2]; aus demſelben Grunde haben ſie über die Stoiker Haß und Verderben gebracht und den Heraklit, ſo wie jüngſt den Muſonius getödtet [3]. Am furchtbarſten trifft ihre Rache die Chriſten. Nachdem ſie ſich vergeblich gemüht, die Sache des Evangeliums ſchon in ihrer Geburt zu erſticken, nachdem ſie zu ihrem Verdruſſe das Fruchtloſe ihres Verfahrens erkannt haben, das Leben Chriſti und die Gebräuche der Kirche in den Mythen und Ceremonieen des Heidenthums zu anticipiren [4] und Chriſtum vermittelſt der Juden an das Kreuz zu bringen [5], ſuchen ſie das Verfehlte durch Verfolgung der Chriſten gut zu machen. Auf die Leſung der prophetiſchen Schriften haben ſie Todesſtrafe geſetzt [6]; das Leben der Chriſten läſtern ſie durch ſchimpfliche und ruchloſe Gerüchte [7], ſie ſelbſt reißen ſie mit Hilfe leichtgläubiger und laſterhafter Menſchen, insbeſondere der Richter gewaltſam und unabläſſig zum Tode [8]. Selbſt der abgeſchiedenen Seelen ſtreben ſie ſich zu bemächtigen [9].

Das vorſtehende Gemälde erſcheint grotesk und wunderlich, ſo lange man es bloß in ſeiner nächſten, unmittelbaren Beziehung zu den gefallenen Engeln, den Dämonen faßt, aber es empfängt eine tiefe innere Wahrheit, ſobald es allgemein als der friſche lebensvolle Ausdruck wirklich durchlebter Zuſtände erkannt

---

1) Apol. 2, 8. p. 94. (p. 46. C.) 2, 10. p. 95. (p. 48. C.).
2) Apol. 1, 5. p. 46. (p. 56. A.).
3) Apol. 2, 8. p. 94. (p. 46. B. C.).
4) Vgl. die hierher gehörigen Stellen S. 179. ff.
5) Apol. 1, 63. p. 81. (p. 96. A.).
6) Apol. 1, 44. p. 70. (p. 82. B. C.).
7) Apol. 1, 5. sq. p. 46. sq. (p. 56. A. B.) 1, 10. p. 49. (p. 58. D.) u. a. St.
8) Apol. 1, 57. p. 77. (p. 91. C.) 2, 1. p. 88. (p. 41. D.) 2, 8. p. 94. (p. 46. C. D.) 2, 12. p. 96. (p. 50. B.) dial. c. Tr. c. 39. p. 136. (p. 258. C.) c. 131. p. 223. (p. 360. C.).
9) Dial. c. Tr. c. 105. p. 200. (p. 332. D. 333. A.).

und betrachtet wird. Der geſchichtliche dunkle Grund einer dem Göttlichen entfremdeten, in Aberglauben und Lüſten verſunkenen Welt ſpiegelt ſich in demſelben ab, das hölliſche Treiben der wider das Evangelium erregten Finſterniß tritt uns aus demſelben entgegen. Irrte Juſtin, indem er dieſe Zuſtände für durchgängige Wirkungen perſönlicher engliſcher Weſen, dämoniſcher Mächte hielt, ſo irrte er im Geiſte ſeiner Zeit und zur (beabſichtigten) Ehre Gottes; aber ſeine Schilderung wird darum nicht zum durchaus leeren Spiele einer unruhigen Phantaſie, er malte, wie geſagt, was er in Wirklichkeit ſah und erlebte.

Werfen wir ſchließlich auf den Urſprung des geſchilderten Dogma einen Blick, ſo ſpringt in die Augen, daß gar viele und mannigfaltige Fäden in demſelben durch einander laufen. Bibliſche und unbibliſche, jüdiſche und heidniſche Elemente ſchließen ſich in ihm zur mühſam erzielten Einheit zuſammen. Wie bei keinem andern Dogma, iſt bei dieſem der chriſtliche Boden von fremdartigem ausländiſchem Gewächs überwuchert worden. Man hat dieſes niemals verkannt, eher iſt man zu weit gegangen, und hat auch da ausländiſche Pflanzung gefunden, wo doch der heimiſche Trieb nicht zu verkennen iſt. Es gilt dieſes insbeſondere von den platoniſchen[1] und ebionitiſchen[2] Beſtandtheilen, welche man in dem Dogma geſucht hat. Weder der Platonismus noch der Ebionitismus hat einen wirklichen Antheil an deſſen Ausprägung. Der Platonismus nicht: denn die Körperlichkeit der Engel und der Dämonen, welche man aus ihm erklärt hat, liegt ſchon im Begriffe kreatür-

[1]) Platoniſche Beſtandtheile nahmen beſonders Hahn (de platonismo theol. vet. eccles. doct. p. 13.), Wernsdorf (de commercio angelorum cum filiabus hominum ab Judaeis et patribus platonizantibus credito. Viteb. 1742. p. 2. sqq. 9. sq. 16.) und Brucker (hist. crit. philos. T. III. p. 877.) an. Höchſt verfeinert, aber damit freilich zugleich aufgegeben, iſt der Platonismus, welchen Baumgarten-Cruſius (Lehrbuch d. chriſtl. Dogmengeſchichte II. S. 990.) in der patriſtiſchen Dämonenlehre findet: „der Platonismus, welchen Keil auch in dieſer Vorſtellung abläugnet, lag nicht unmittelbar in derſelben, ſondern darin, daß man die Dämonen durch eine Hinneigung zum Weltlichen, Irdiſchen, gefallen glaubte.“

[2]) Credner Beiträge zur Einleitung I. S. 98.

licher und (gar geschlechtlich) zeugender oder erzeugter Wesen, wird auch im biblischen Engelbegriffe (in der Engelerscheinungslehre) vorausgesetzt; nicht zu gedenken, daß Plato's Dämonen ätherische Leiber tragen, was Justin seinen Geistern nicht nachzurühmen weiß. Das Mährchen ferner von dem englisch-menschlichen Ursprunge der Dämonen würde, wenn sich seine Wurzel überhaupt bis in das Heidenthum zurückstreckte, vielmehr allgemein für ein Segment der heidnischen Mythologie, denn für ein Lehnstück der platonischen Philosophie angesehn werden müssen (Plato nahm, was er von den Dämonen erzählt, größtentheils selbst erst aus dem herrschenden Sagenkreise seiner Zeit, im Geiste mythologisirender Dichtung, in seine Philosophie auf), hat aber seine wahre Geburtsstätte in der biblischen Stelle 1 Mos. 6, 2. nach der alten Lesart der LXX. οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, einer Stelle, welche mit Ausschluß des einzigen Julius Afrikanus[1] von allen vornicäischen Vätern von dem geschlechtlichen Umgange der Engel mit den schönen Menschentöchtern verstanden worden ist[2]. Der Glaube an die (persönliche) Identität der bösen Engel und Dämonen mit den heidnischen Volksgöttern endlich, welchen Justin mit der ganzen alten Kirche theilt[3], kann schon darum nicht aus der platonischen Philosophie seinen Ursprung genommen haben, weil Plato's Dämonen, welche

---

[1]) S. Routh reliquiae sacrae II. p. 127. sq.

[2]) Daß Justin auch das von vielen Kirchenlehrern gebrauchte, von Tertullian gar als göttliche Schrift behandelte apokryphische Buch Henoch gekannt und für jenes Mährchen benutzt habe, wie (Corrodi) krit. Geschichte des Chiliasmus II. S. 73. Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christl. Bibelkanons I. S. 168. und Gfrörer Geschichte des Urchristenthums II, 1. S. 93. f. meinten, ist höchst unwahrscheinlich.

[3]) S. z. B. Tertull. ad Scapul. c. 2. T. III. p. 158.: et ipsi putatis deos esse, quos nos daemonas scimus — apol. c. 23. T. V. p. 51. sq. — Lactant. institutt. divin. 4, 27.: iidem sunt daemones, quos vulgus deos esse opinatur — 2, 15. 5, 20. — Tatian. orat. c. Gr. c. 8. sq. p. 250. sq. (p. 147. C. 148. B.) c. 12. p. 254. (p. 151. C.) — Clem. protrept. 4, 55. T. I. p. 48. — Origen. c. Cels. 3, 37. T. I. p. 471. 5, 46. p. 613. 7, 35. p. 718. 8, 3. p. 745. 8, 11. p. 750. — Constitutt. apost. 2, 61. T. I. p. 270. 5, 11. p. 310.

allerdings mit den Volksgöttern zusammenlaufen, ganz andere Wesen als die christlichen sind. Jene sind dem höchsten Gotte dienende, diese widerstrebende Naturen. Ueberdieß führt Justin jenen Glauben ausdrücklich und wiederholt auf eine biblische Quelle, auf Psalm 96, 5. zurück [1]. Und selbst davon abgesehn, schon die Unsittlichkeiten und Verbrechen, welche die heidnische Mythologie von ihren Göttern zu erzählen hatte, mußten die Meinung von der Einerleiheit dieser Götter und der Dämonen hervorrufen. Denn eben jener Unsittlichkeiten und Verbrechen hielten die Väter auch die gefallenen Engel schuldig. Dahin erklärt sich mit dürren Worten Athenagoras [2].

Näher als dem Platonismus steht nun zwar Justin in der Dämonenlehre (das Wort Dämon hier im engern Sinne gefaßt, wonach vornehmlich der Satan ausgeschlossen bleibt) begreiflicher Weise dem Ebionitismus, ja er lehrt in mehrern Punkten mit letzterm vollkommen einstimmig, insbesondere sofern er die Dämonen für Produkte der Geschlechtsmischung zwischen Engeln und menschlichen Weibern erkennt [3], ihnen sinnliche Bedürfnisse, namentlich ein Verlangen nach Opfern, Libationen, Weihrauch u. s. w., zuschreibt [4], aus diesem Verlangen ihre Sucht ableitet, die Menschen von Gott abzuziehn und sich unterthänig zu machen, als Mittel zur Erreichung dieses Zweckes Drohungen und Martern, nächtliche, insbesondere Traumerscheinungen namhaft macht [5], die Dämonen ferner für die hauptsächlichsten Ur-

---

[1] Dial. c. Tr. c. 83. p. 181. (p. 309. D.): ὁ ἡμέτερος Ἰησους .... ῥάβδον δυνάμεως εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐξαπέστειλε, τὸν λόγον τῆς κλήσεως καὶ τῆς μετανοίας πρὸς τὰ ἔθνη ἅπαντα, ὅπου τὰ δαιμόνια ἀπεκυρίευεν αὐτῶν, ὡς φησι Δαβίδ, οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια. — c. 73. p. 170. (p. 298. C.) — c. 79. p. 177. (p. 306. B.) — de resurrect. c. 5. p. 590. E.

[2] Legat. p. Christ. c. 26. p. 304. (p. 29. C.): τοὺς μὲν δαίμονας εἶναι τοὺς ἐπιβατεύοντας τοῖς ὀνόμασι, πίστις ἡ ἑκάστου αὐτῶν ἐνέργεια. Οἱ μὲν γὰρ ἀποτέμνουσι τὰ αἰδοῖα, οἱ περὶ τὴν Ῥέαν· οἱ δὲ ἐγκόπτουσιν ἢ ἐντέμνουσιν, οἱ περὶ τὴν Ἄρτεμιν· καὶ ἡ μὲν ἐν Ταύροις φονεύει τοὺς ξένους.

[3] Clem. homil. 6, 13. T. I. p. 677.

[4] Homil. 11, 15. p. 695. sq.

[5] Homil. 9, 14. sq. p. 683. 11, 15. p. 696.

heber der phyſiſchen und ſittlichen Uebel in der Welt anſieht [1], ſie von einem beſonders glühenden Haſſe gegen die Chriſten erfüllt ſein läßt und dabei doch der Ohmacht der letztern unterwirft [2]. Allein dieſe Koincidenz der Vorſtellungen, weit entfernt auf einem einſeitigen Abhängigkeitsverhältniſſe zu beruhn, iſt bloß das natürliche Produkt des unausweichlichen Einfluſſes, welchen das dämonologiſche Zeitbewußtſein gleichmäßig auf Juſtin und die Ebioniten übte. Wie von ſelbſt hatte die Dämonenlehre, nachdem ſie ſich aus dem Chaos der mancherlei diſparaten Elemente, welche ſie umſchließt, zu einer Art Organismus hervorgebildet hatte, eine beſtimmte, feſtſtehende Form angenommen; ſie hatte eine Reihe von Vorſtellungen in ſich concentrirt, deren Summe ihre eigentliche, weſentlich unveränderliche Subſtanz ausmachte; traditionsartig wurde den Vätern, welche von den Dämonen handelten, ein dämonologiſcher Grundſtoff überliefert, den ſie nur individuell zu beleben, zu erweitern, zu modificiren hatten. Dieſer traditionelle Grundſtoff iſt es, in welchem ſich Juſtin und die Ebioniten begegnen; die Vorſtellungen ſind beiden gemeinſam, welche den Urtypus der kirchlichen Dämonenlehre bilden [3]. Ueber dieſen hinaus reicht ihre Einſtimmung nicht; ihre Wege ſcheiden ſich ſogleich, wo die individuelle perſönliche Geſtaltung des Ueberlieferten anhebt. Von dem, was die ebionitiſche Dämonologie Eigenthümliches hat,

---

[1] Homil. 8, 14. p. 677. 8, 17. p. 678. 9, 8. p. 681. 9, 14. p. 683. 11, 15. p. 696.

[2] Homil. 9, 8. p. 681. 9, 19. 21. p. 684. sq. 11, 16. p. 696.

[3] Dieſe Vorſtellungen finden ſich im Weſentlichen auch bei allen übrigen Kirchenlehrern vor, welche die Dämonenlehre nur in etwas genau behandeln. Vgl. Athenag. leg. p. Chr. c. 24. p. 303. (p. 27. D.) c. 26. p. 304. (p. 29. B.) c. 27. p. 305. (p. 30. D.) — Minuc. Fel. Octav. c. 26. sqq. p. 98. sqq. — Tertull. de habit. muliebr. c. 2. T. III. p. 29. sq. de spectac. c. 10. T. IV. p. 104. apol. c. 22. T. V. p. 48. sqq. — Cyprian. de idol. vanit. c. 6. sq. T. II. p. 12. sq. — Clem. strom. 3, 7, 59. T. II. p. 245. — Origen. c. Cels. 3, 29. T. I. p. 466. 3, 37. p. 471. 4, 32. p. 525. 4, 92. p. 572. 8, 36. p. 769. exhort. ad mart. c. 45. p. 303. sq. — Lactant. institutt. divin. 2, 14. sqq. 4, 27. 5, 21. — Cyrill. adv. Julian. l. 4. T. VI. p. 525. — Stephan. Gobar. bei Phot. bibl. cod. 232. T. II. p. 289.

hat Justin rein Nichts. Er theilt den Grund nicht, aus welchem die Ebioniten den (sexualischen) Fall der Engel erklären, nämlich die von letztern in dem ursprünglich löblichen Bestreben, das undankbar und gottesvergessen gewordene Menschengeschlecht durch persönliche Gegenwart zu bessern und zu strafen, gewagte Annahme einer Menschennatur [1]. Er weiß von den Künsten Nichts, durch welche die Ebioniten ihre gefallenen Engel die erwählten menschlichen Weiber dauernd fesseln und ergötzen lassen, die Beschenkung der Lieblinge mit Metallen und Edelsteinen aus dem Schachte der Erde, die Unterweisung derselben im Gebrauche und der Verarbeitung der zu Tage geförderten Schätze, im Schmelzen der Metalle und Färben der Kleider, ihre Gewöhnung an Gegenstände und Bedürfnisse des Luxus, ihre Einweihung in die Geheimnisse der Astronomie u. s. w. [2]. Er ist weit entfernt, mit den Ebioniten den aus dem Geschlechtsumgange der Engel und menschlichen Frauen entstandenen Wesen, wenn auch nur nothgedrungen, himmlisches Manna zur Speise zu geben und von der durch diese himmlische Kost auf die Dauer doch nicht befriedigten thierischen Rohheit und Unersättlichkeit jener Wesen nachträglich die Einführung des (nach der ebionitischen Sittenlehre unstatthaften, ja ruchlosen) Fleischgenusses abzuleiten [3]. Er ist unbekannt mit der Veranlassung, durch welche die Ebioniten den Eintritt der Erdüberschwemmung unter Noah bedingt sein lassen, unbekannt mit dem Gesetze, welchem sie die übrig gebliebenen Seelen der vertilgten Giganten nach der Wiederherstellung des Menschengeschlechtes unterwerfen [4], unbekannt mit dem besondern Wege, durch welchen sie die Verbindung der Dämonen mit den Menschen und vornehmlich mit deren Seelen vermittelt denken [5]. Er äußert endlich kein Wort von der auch nach dem Tode fortgehend möglichen Verschmelzung der Dämonen mit den menschlichen Seelen und dem qualvollen Ausgange, welchen diese Verschmelzung für die Seelen habe, so wie er auch

---

[1] Homil. 8, 12. sq. p. 676. sq.
[2] Homil. 8, 14. p. 677.
[3] Homil. 8, 15. p. 677.
[4] Homil. 8, 17. sqq. p. 678.
[5] Homil. 9, 9. sq. p. 681. sq. 9, 15. p. 683. 11, 15. p. 696.

den geheimnißvollen Zauber nicht kennt, welchen die Ebioniten, gemäß ihrer asketischen Richtung, dem Fasten und der Enthaltsamkeit über die Dämonen beimessen [1]). Nach dem Allen verschwindet jeder Grund, die Dämonologie Justin's für ebionitisch gefärbt auszugeben. Weit eher könnte man, wäre es nur überhaupt möglich, in den dämonologischen Vorstellungen anderer Väter Ebionitismus zu finden glauben. Mehr als Einer von diesen steht den Ebioniten dämonologisch weit näher, als Justin. Beispielshalber sei des Athenagoras gedacht. Dieser hält nicht bloß, wie die Ebioniten, die von den Engeln geschändeten weiblichen Individuen für Jungfrauen, sondern trifft mit denselben weiter auch darin zusammen, daß er die Sprößlinge jener seltsamen Mischung Giganten nennt und von diesen wieder die Dämonen als deren Seelen unterscheidet [2]).

Zweiter Artikel.

Der Fall des Menschen.

In keiner Lehre tritt die Verschiedenheit der dogmatischen Anschauung, welche schon seit den ersten christlichen Jahrhunderten die griechische Kirche von der lateinischen oder abendländischen trennte, unverhüllter und stärker hervor, als in der Lehre von der Sünde des Menschen und dem, was damit zusammenhängt. Allerdings wurde diese Verschiedenheit erst durch Augustin zum schroffen, unversöhnlichen Gegensatze; aber schon gehn die Meinungen Tertullian's und seiner nächsten Nachfolger in der abendländischen Kirche sehr bedeutend von den Ueberzeugungen der griechischen Väter, hauptsächlich der Alexandriner ab. Zwar heben erstere die Willensfreiheit des gefallenen Menschen noch keineswegs auf und sind eben so wenig geneigt, ihm natürliche Empfänglichkeit für das Gute und sittliche Thatkraft abzusprechen, aber doch lehren sie bereits eine physische Fortpflanzung der Sünde von Adam auf alle Nachkommen vermittelst der Zeu-

[1]) Homil. 9, 9. sq. p. 682.

[2]) Legat. p. Chr. c. 24. p. 303. (p. 27. D. 28. A.) c. 25. p. 303. (p. 28. B.).

gung und eine verhältnißmäßige Mittheilnahme der einzelnen Nachkommen an der Schuld des Stammvaters, während die griechischen Kirchenlehrer die Sünde des Individuums als dessen reine freie Willensthat ansehn und unter die Folgen des adamitischen Ungehorsams wenig mehr als den physischen Tod (die Alexandriner nicht einmal diesen), die Herrschaft des Satans und die leichtere Verführbarkeit der Menschen rechnen. Wenn später Augustin und Pelagius die ältere Kirchenlehre gleichmäßig in Uebereinstimmung mit ihren Theorieen glaubten und als Auktorität für sich aufriefen, so waren sie anerkannt beide in einem wunderlichen Irrthume befangen; aber die griechischen Väter durfte Pelagius mit ungleich größerm Rechte unter seine Ahnen zählen, als Augustin. Diese Väter drücken sich über den Zustand des Menschen nach seinem Falle sehr häufig auf eine Art aus, daß man keinesfalls ausreicht, ihre Aussprüche unter dem breiten Titel des später sogenannten Semipelagianismus einzuregistriren, sondern daß man sich genöthigt sieht, einen rein pelagianischen Anstrich in ihnen anzuerkennen. Freilich werden die Väter dadurch noch nicht zu leibhaften Pelagianern; sie haben nur einzelne der Fäden gesponnen, welche Pelagius später in sein System verwebte; dieses System als System hätten sie unzweifelhaft mit derselben Entrüstung von sich gewiesen, als dieses durch die spätere Kirche geschah. Und wenn es auch eine schlechte Ausflucht bleibt, alle pelagianisch klingenden Aussprüche derselben mit einer ungenauen Ausdrucksweise entschuldigen und dadurch wider Willen orthodox machen zu wollen, so ist es doch auch von der andern Seite wieder wahr, daß gar mancher Sentenz bloß unvorsichtiger apologetischer oder polemischer Eifer das starke pelagianische Kolorit gegeben hat, welches sie trägt.

Justin, der pelagianisirenden Griechen Einer, leitet, wie alle Väter, das geschichtliche Dasein der Sünde von der Untreue der ersten Menschen im Paradiese und diese Untreue selbst wieder von der schlauen Bosheit des Satans ab, welcher in Schlangenhülle die Eva verführte. In mancherlei Weisen hallt das Thema wieder[1]: „durch ein Thier hat der

[1]) Dial. c. Tr. c. 112. p. 205. (p. 389. B.): οὐ καταλιπὼν τὸν

Ungehorſam und die Uebertretung den Anfang genommen." Die Untreue, zu welcher ſich die erſten Menſchen durch den Satan verleiten ließen, war die doppelte, theils Ungehorſam, ſofern ſie von der verbotenen Frucht aßen [1], theils Irrglaube, ſofern ſie auf die täuſchende Rede der Schlange: „wenn ihr mir gehorcht und das Gebot Gottes übertretet, werdet ihr wie Götter ſein," anfingen an das Daſein mehrerer Götter und die Möglichkeit ihrer eigenen Vergottung zu glauben [2]. Als nächſte unmittelbare Folge dieſer zwiefachen Verirrung traf den Verführer, welcher eben von dieſer Verführung ſeine Namen Satan, Teufel, Schlange [3], menſchenfeindlicher und neidiſcher Dämon [4], Feind des Menſchengeſchlechtes [5] und Lügenvater [6] hat, Verſto-

---

θεόν, ἐπὶ θηρίον, δι' οὗ ἡ παράβασις καὶ παρακοὴ τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν, ἔπεισθε τὸν λαὸν ἐλπίζειν (4 Moſ. 21, 8. f.). — c. 100. p. 195. (p. 327. C.): ἡ ἀπὸ τοῦ ὄφεως παρακοὴ τὴν ἀρχὴν ἔλαβε. — c. 103. p. 199. (p. 331. C.).

[1] Dial. c. Tr. c. 81. p. 179. (p. 308. A.) — c. 94. p. 191. (p. 322. A.) — c. 124. p. 217. (p. 353. D.).

[2] Coh. ad Gr. c. 21. p. 22. (p. 19. D. E.): ὁ θεὸς ἠπίστατο τοὺς πρώτους ἀνθρώπους τῆς παλαιᾶς τῶν προγόνων μεμνημένους ἀπάτης, ἣν ἀπατῆσαι αὐτοὺς ὁ μισάνθρωπος δαίμων ἠβουλήθη, φήσας πρὸς αὐτούς· εἰ πεισθείητέ μοι τὴν τοῦ θεοῦ παρελθεῖν ἐντολήν, ἔσεσθε ὡς θεοί, θεοὺς ὀνομάζων τοὺς μὴ ὄντας, ἵνα οἱ ἄνθρωποι οἰηθέντες καὶ ἑτέρους εἶναι θεοὺς καὶ ἑαυτοὺς δύνασθαι γενέσθαι θεοὺς πιστεύσωσι. .... Πεισθέντες τοίνυν οἱ ἄνθρωποι τῷ ἠπατηκότι δαίμονι καὶ θεοῦ παρακοῦσαι τολμήσαντες, ἐξῆλθον τοῦ παραδείσου. — c. 38. p. 34. (p. 36. C.). Auf Veranlaſſung von 1 Moſ. 3, 5. nach der LXX. glaubten auch Theophilus von Antiochien (ad Autol. 2, 28. p. 368. [p. 104. A. B.]), Cyrill von Alexandrien (adv. Julian. l. 3. T. VI. p. 91. D.) und Epiphanius (adv. haeres. 37, 1. T. I. p. 268.), daß ſchon die erſten Menſchen durch den Satan zum Vielgötterglauben verleitet worden ſeien.

[3] Coh. ad Gr. c. 28. p. 28. (p. 28. B.) — apol. 1, 28. p. 60. (p. 71. A.) — dial. c. Tr. c. 103. p. 198. sq. (p. 331. A — C.).

[4] Coh. ad Gr. c. 21. p. 22. (p. 19. D.): ὁ μισάνθρωπος δαίμων. — c. 38. p. 34. (p. 36. C.): βάσκανος δαίμων.

[5] Coh. ad Gr. c. 28. p. 28. (p. 28. B.): ἐχθρὸς τῆς ἀνθρωπότητος.

[6] Coh. ad Gr. c. 21. p. 22. (p. 20. B.): ψεύστης κατήρ.

ßung aus dem Himmel [1] und Verfluchung [2], dagegen die Verführten Verweiſung aus dem Paradieſe [3] und Unterwerfung unter die Gewalt des Satans und des Todes [4]. Dieſe Folgen der erſten Sünde und mit ihnen die Sünde ſelbſt ſind nun das beklagenswerthe Loos aller Menſchen geblieben. Jeder Menſch unterliegt der Gewalt der Sünde, jeder erfährt den Anlauf des Satans, jeder ſchmeckt des Todes Bitterkeit. In ſcharfen Zügen malt Juſtin die Allgemeinheit der Sünde. „Das ganze Menſchengeſchlecht," ſagt er [5], „ſteht nach dem Geſetze Moſis unter dem Fluche; denn verflucht wird Jeder genannt, welcher nicht hält, was im Geſetzbuche vorgeſchrieben iſt. Und Keiner hat Alles vollkommen gethan ...., mehr oder weniger haben die Einen als Andere die Gebote gehalten. Wenn aber ſichtlich ſchon diejenigen, welche unter dem Geſetze ſind, der Fluch trifft, weil ſie nicht Alles gehalten haben: werden nicht noch weit mehr alle Heiden unter dem Fluche ſein, ſie, die Götzen dienen und Knaben ſchänden und allen andern Laſtern fröhnen?" Unter dem Tode, deſſen Exiſtenz und Herrſchaft Juſtin von dem adamitiſchen Sündenfalle datirt, verſteht derſelbe theils die geſammte Unſeligkeit des ſeit jenem Falle getrübten und geſtörten Menſchenlebens, den drohenden Zuſtand der ewigen Verdammniß mit inbegriffen, theils und hauptſächlich die

---

[1] Coh. ad Gr. c. 28. p. 28. (p. 28. B.).

[2] Dial. c. Tr. c. 79. p. 177. (p. 306. A.) — c. 91. p. 189. (p. 319. B.) — c. 112. p. 205. (p. 339. A.).

[3] Coh. ad Gr. c. 21. p. 22. (p. 20. A. B.): *πεισθέντες οἱ ἄνθρωποι .... ἐξῆλθον τοῦ παραδείσου, τοῦ μὲν ὀνόματος τῶν θεῶν μεμνημένοι, μηκέτι δὲ παρὰ θεοῦ μὴ εἶναι θεοὺς ἑτέρους διδαχθέντες. Οὐ γὰρ δίκαιον ἦν, τοὺς τὴν πρώτην ἐντολὴν μὴ φυλάξαντας, ἣν φυλάξαι ῥᾴδιον ἦν, διδάσκειν ἔτι, ἀλλὰ τιμωρίαν αὐτοῖς ἐπάγειν δικαίαν. Ἐκβληθέντες τοίνυν τοῦ παραδείσου καὶ ὀλόμενοι, διὰ τὴν παρακοὴν ἐκβεβλῆσθαι μόνην, οὐ μὴν εἰδότες, διότι καὶ θεοὺς μὴ ὄντας ἐπείσθησαν εἶναι, τὸ τῶν θεῶν ὄνομα καὶ τοῖς μετὰ ταῦτα ἐξ αὐτῶν γενομένοις ἀνθρώποις παρέδοσαν. Αὕτη τοίνυν πρώτη περὶ θεῶν ψευδὴς φαντασία, ἀπὸ τοῦ ψεύστου πατρὸς ἀρχὴν ἐσχηκυῖα.*

[4] Dial. c. Tr. c. 81. p. 179. (p. 308. A.) — c. 100. p. 195. (p. 327. C.): *Εὔα ... παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε.*

[5] Dial. c. Tr. c. 95. p. 192. (p. 322. C. D.).

physische Sterblichkeit der Menschen, letztere in Uebereinstimmung mit der herrschenden kirchlichen Tradition und zufolge der buchstäblich gefaßten mosaischen Erzählung von dem Sündenfalle. Wenn Bähr [1] wegen einer Stelle des Dialogs, wo gesagt wird, daß Christus seinen Gläubigen Befreiung vom Tode bewirke [2], den Tod, den gesetzten Pendanten der adamitischen Sünde, bloß im metaphorischen Sinne glaubt auffassen zu dürfen, so hat er dieser Stelle eine Ausschließlichkeit zuerkannt, welche ihr nicht entfernt zukommt. Gesetzt, sie wiese wirklich bloß auf den geistlichen Tod, so hätte sie eben nur Eine Seite des über die Menschen verhängten Todes herausgestellt, ohne die andere damit zu negiren. Nun aber wird Christus in ihr keineswegs in ausschließlich metaphorischem Sinne Erlöser vom Tode genannt; unter die Segnungen dieser Erlösung wird vielmehr auch die Freiheit der Christen von den Schrecken des zeitlichen Todes, so wie deren Exemtion von dem zweiten (eigentlichen) Tode, welcher, wenn er auch erklärter Maßen niemals wirklich eintritt, doch für die Gottlosen noch in der Ewigkeit in Aussicht gestellt bleibt, gerechnet. Wenn ferner Bretschneider [3] unter dem Tode, welchen Justin als der adamitischen und aller Sünde Sold bestimmt, einzig den Zustand gedacht wissen will, in welchen die Seelen nach der Auflösung ihres irdischen Leibes im Hades treten, einen Zustand, „der ihm (Justin) ein Tod ist, weil er den Gegensatz dieses Zustandes die Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit nennt," so hat er dem Begriffe des Todes einen Inhalt gegeben, welchen derselbe bei Justin niemals hat. Nirgends trägt Justin den Namen Tod auf den Mittelzustand der Seelen nach dem Abschlusse des irdischen Lebens über. Er thut dieses auch in der Stelle nicht, welche zu diesem Behufe angezogen worden ist [4]. Denn die selige Unvergänglichkeit

---

[1] Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten (Sulzb. 1832.) S. 50.

[2] Dial. c. Tr. c. 100. p. 196. (p. 327. D.).

[3] Die Grundlage des evangelischen Pietismus (Leipzig 1833.) S. 301. f.

[4] Die Stelle, welche später noch einmal zur Sprache kommen wird, steht dial. c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 264. A.).

und Unsterblichkeit, welche hier als Erbtheil der Gläubigen und Gerechten nach der Auferstehung dargestellt wird, hat nicht den Mittelzustand der abgeschiedenen Seelen im Hades, vielmehr gerade die leibliche Sterblichkeit zu ihrem Gegensatze. Die Todesverachtung (ἵνα θάνατος καταφρονηθῇ), deren Begründung als der Zwecke der Menschwerdung Christi einer genannt wird, kann durchaus nur dem leiblichen Tode gelten, weil eben nur dieser als der gewaltsame und schmerzhafte Abschluß aller irdischen Lebensbeziehungen für die Menschen insgemein ein Gegenstand der Furcht und des Schreckens ist, nicht aber dem interimistischen Zustande der Seele nach dem Tode, welchen Justin wenigstens rücksichtlich der Gläubigen und Frommen als einen eben nicht unbehaglichen malt. Auch enthält die angezogene Stelle eine unverkennbare Rückbeziehung auf Offenb. Joh. 21, 4., ein Umstand, welcher die Deutung des in ihr erwähnten Todes auf die leibliche Sterblichkeit noch zwingender macht.

Ungeachtet nun aber Justin, wie erkannt, den Ursprung aller Sünde auf die Uebertretung der ersten Menschen zurückführt, ungeachtet er sich von der völligen Allgemeinheit des Bösen überzeugt hält und dessen ursprüngliche Folgen gleicher Maßen auf das gesammte Menschengeschlecht ausdehnt, ist er doch weit entfernt, einen physisch-genetischen Zusammenhang zwischen der Uebertretung Adam's und der Sünde der Nachkommen zu setzen, an der persönlichen Schuld des Urstammvaters das gesammte nachsündigende Geschlecht Theil nehmen zu lassen. Erbsünde und Zurechnung adamitischer Schuld sind ihm fremde Begriffe. Die Menschen werden seines Bedünkens noch immer mit derselben Integrität geboren, welche den Protoplasten anerschaffen wurde; das göttliche Ebenbild ist unzerstört geblieben [1]. Der Mensch besitzt noch die ursprünglich empfangene Vernunftkraft unverkümmert und ist durch sie in den

[1]) Justin spricht diesen Gedanken freilich nicht so nackt aus, wie es im Texte geschehn ist. Allein derselbe ergibt sich von selbst aus der Betrachtung, daß Justin den spätern Menschen ganz dieselben Vorzüge und Fähigkeiten beilegt, mit welchen er die ersten bei ihrer Erschaffung ausgestattet werden läßt. Ohne Grund erblickt Engelhardt (Dogmengeschichte I. S. 289.) in dieser Gleichstellung eine bloße Verwechse-

Stand geſetzt, zu wählen und zu verfolgen, was Gotte lieb iſt [1]. Er hat noch die volle, ungeſchwächte Erkenntnißkraft des Guten und Böſen. „Es gibt kein Volk, welches nicht fühlte, daß Ehebruch, Unzucht, Menſchenmord und dergleichen etwas Schlechtes iſt; und falls Alle es thun, werden ſie doch das Bewußtſein nicht los, daß ſie, indem ſie es thun, Unrecht thun, diejenigen ausgenommen, welche, von einem unreinen Geiſte erfüllt und durch Erziehung oder ſchlechte Sitten und Geſetze verderbt, die angeborenen Begriffe (*τὰς φυσικὰς ἐννοίας*) verloren oder vielmehr erſtickt haben oder zwar noch haben, aber ohne daß ſie in Wirkſamkeit ſind (*ἐπεσχημένας ἔχουσιν*). Denn man kann die Bemerkung machen, daß dergleichen Leute das nicht dulden wollen, was ſie doch den Andern thun, und ſich unter einander mit feindſeligem Bewußtſein vorwerfen, was ſie ſelbſt verüben" [2]. Auch die ſittliche Wahlfreiheit beſitzt der Menſch noch in derſelben Stärke und Ausdehnung, in welcher ſie ihm uranfänglich verliehn wurde [3]. Jede Uebertretung iſt des Einzelnen reine freie Willensthat. Nicht durch Gottes Schuld, ſchlechthin durch ſich ſelbſt ſündigt der Menſch, welcher ſündigt [4]. Wenn Gottes Wort vorausſagt, daß eine Anzahl Engel und Menſchen aller Dinge geſtraft werden würde, ſo hat es dieß vorausgeſagt, nicht als ob Gott jene zu Sündern machte, ſondern weil er vorausſah, daß ſie unverbeſſerlich ſchlecht bleiben würden [5]. Neh-

---

lung des urſprünglichen Zuſtandes des Menſchen mit deſſen Zuſtande nach dem Falle.

[1]) Apol. 1, 10. p. 49. (p. 58. C.): *τὸ μὲν τὴν ἀρχὴν γενέσθαι, οὐχ ἡμέτερον ἦν· τὸ δ' ἐξακολουθῆσαι οἷς φίλον αὐτῷ αἱρουμένους, δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων, πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς.*

[2]) Dial. c. Tr. c. 93. p. 190. (p. 320. C. D.).

[3]) S. die lange Reihe von Belegen, welche ſchon oben mitgetheilt wurde, S. 372. f.

[4]) Dial. c. Tr. c. 141. p. 231. (p. 370. B. C.): *δι' ἑαυτοὺς ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἄγγελοι ἐλεγχθησόμεθα πονηρευσάμενοι, ἐὰν μὴ φθάσαντες μεταθώμεθα.* — c. 140. p. 231. (p. 370. A.).

[5]) Dial. c. Tr. c. 141. p. 231. (p. 370. C.): *εἰ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ προμηνύει πάντως τινὰς καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους κολασθή-*

men die Menſchen an den Folgen der adamitiſchen Sünde Theil, ſo geſchieht dieſes aus dem einzigen Grunde, weil ſie ſelbſtſtändig, aus eigener freier Wahl an der Sünde Adam's Theil nehmen. Mit klaren Worten ſpricht dieß Juſtin an zwei Stellen aus. Die erſte lautet [1]: „die Menſchen verdienen ſich den Tod, weil ſie ſich dem Adam und der Eva (im Sündigen) ähnlich machen.“ Die andere [2]: „das Menſchengeſchlecht iſt ſeit

---

σεσθαι μέλλοντας, διότι προεγίνωσκεν αὐτοὺς ἀμεταβλήτους γενησομένους πονηρούς, προεῖπε ταῦτα, ἀλλ' οὐχ ὅτι αὐτοὺς ὁ θεὸς τοιούτους ἐποίησεν.

[1]) Dial. c. Tr. c. 124. p. 217. (p. 354. A.): οὗτοι ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιούμενοι θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται.

[2]) Dial. c. Tr. c. 88. p. 186. (p. 316. A.): οὐδὲ τὸ γεννηθῆναι αὐτὸν καὶ σταυρωθῆναι, ὡς ἐνδεὴς τούτων, ὑπέμεινεν (Χριστός), ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου. Die Auslegung vorſtehender Stelle, welche wir im Texte gegeben haben (wonach der Partizipialſatz παρὰ τ. ἰδ. αἰτ. ἑκάστ. αὐτ. πονηρευσαμένου als begründender Kauſalſatz in Abhängigkeit zu den nächſt vorhergehenden Worten tritt), iſt nicht bloß die ſprachlich natürlichſte und nächſtliegende, ſondern wird außerdem durch den erläuternden Zuſatz, welchen Juſtin unmittelbar auf jene Stelle folgen läßt, lebhaft empfohlen: βουλόμενος γὰρ τούτους ἐν ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους γενομένους τούς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους ὁ θεὸς πράττειν ὅσα ἕκαστον ἐνεδυνάμωσε δύνασθαι ποιεῖν ἐποίησεν, εἰ μὲν τὰ εὐάρεστα αὐτῷ αἱροῖντο, καὶ ἀφθάρτους καὶ ἀτιμωρήτους αὐτοὺς τηρῆσαι· ἐὰν δὲ πονηρεύσωνται, ὡς αὐτῷ δοκεῖ ἕκαστον κολάζειν. Wenn wir dabei die Worte παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν mit „durch eigene Schuld“ übertragen haben, ſo gibt dieſes keinen gegründeten Anſtoß. Παρά hat, wie ſchon Whitby (tractatus de imputatione divina peccati Adami posteris ejus universis in reatum. Lond. 1711. p. 160.), Prudent. Maranus (opera Justin. p. 98. 186.), Röſler (Bibliothek der Kirchenväter I. S. 167.) und Gaab (Abhandlungen zur Dogmengeſchichte S. 112.) geſehn und gezeigt haben, die ihm zugetheilte Bedeutung häufig. Vgl. zu den zwei von Maranus aus Irenäus beigebrachten Beweisſtellen noch folgende drei: Athenag. de resurrect. c. 16. p. 329. (p. 58. C.) — Iren. adv. haeres. 4, 76. p. 286.: παρὰ τὴν αὐτῶν ἀπέστησαν αἰτίαν, ἐλεύθερα καὶ αὐτεξούσια τὴν γνώμην γεγονότα — Clem. paed. 1, 8, 66. T. I. p. 151. Die beiden weitern Deutungen, welche obige Stelle außer der gegebenen erfahren hat, haben neben dieſer keinen Raum. Schlechthin verwerflich, weil mit dem Zu-

Adam dem Tode und der Verführung der Schlange verfallen, weil ein Jeder von ihnen durch eigene Schuld ſchlecht gehandelt hat."

Hält denn aber Juſtin die Sünde für allgemein und leitet er dieſe Allgemeinheit nicht aus der natürlichen Vererbung des ſittlichen Krankheitsſtoffes von Einem zum Andern ab; worin ſucht er den Schlüſſel zu der räthſelhaften Erſcheinung? Er zählt mehrere Quellen auf, aus welchen ſeines Ermeſſens die Sünde entſpringt, innere und äußere. Innere Quelle iſt ihm „die in jedem Menſchen vorhandene, von Natur vielgeſtaltige und für alles Böſe empfängliche Sinnlichkeit" [1]. Er

---

ſammenhange im ſchneidendſten Widerſpruche, iſt diejenige Deutung, welche παρά in dem Sinne von „gegen, wider" nimmt und darauf die Lehre von der Erbſünde baut. An ſich zwar zuläſſiger (weder eigentlich ſprachwidrig, noch beſtimmt gegen den Zuſammenhang), aber wegen ihres Geſuchten und Geſchraubten unannehmlich iſt die andere Auslegung, welche die beiden Sätze ὃ ἀπὸ τ. Ἀδ. ὑπὸ θάν. κ. πλ. τὴν τ. ὅφ. ἐπεπτώκει und παρὰ τὴν ἰδ. αἰτ. ἑκάστου αὐτ. πονηρευσαμένου trennt und im Verhältniſſe der Koordination neben einander ſtellt, mag nun letzterer Satz im Beſondern durch ut interim propriam pro se maligne agentis cujusque culpam taceam übertragen werden, wie z. B. von Voß (de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt 2, 1. Opera Amstel. 1701. T. VI. p. 604.), Nourry (apparatus ad bibl. maxim. I. p. 407.), Starck (freimüthige Betrachtungen über das Chriſtenthum S. 256.) und Horn (de sententia patrum ..... de peccato originali p. 12. sq.) geſchehn iſt, oder wie ſonſt. Wenn aber jene Trennung und Koordination, wie am ſichtlichſten von Nifanius (Justin. phil. exhibit. verit. evang. test. et conf. p. 263. sq.), Prudent. Maran. (proleg. 2, 6. p. XXV. 186.) und Lumper (de vita, scriptis atq. doctrina sanct. patrum T. II. p. 169.), im Grunde bloß in der Abſicht geſchieht, um auf dieſem Wege ein Zeugniß für die Erbſündenlehre zu erhalten, ſo iſt dieß eine rein vergebliche Mühe. Denn ſelbſt die Statthaftigkeit jener Koordination vorausgeſetzt, ſo enthält die gequälte Stelle doch die geſuchte und für jenen Zweck allerdings erforderliche Unterſcheidung zwiſchen der allgemeinen, von Adam ausgegangenen Sündhaftigkeit und Schuld Aller und den freien Sünden des Einzelnen nicht. Juſtin gedenkt in ihr des Adam nur in ſo fern, als der Tod und die Herrſchaft des Satans (keineswegs die Sünde und Schuld) von jenem ausgegangen ſei. Vgl. Whitby a. O. S. 160. und Onymus Just. de praecip. relig. christ. dogmat. sentent. p. 31. sq.

[1]) Apol. 1, 10. p. 49. (p. 58. D.): ὅπερ οὐκ ἠδυνήθησαν οἱ

ſcheint dieſe Sinnlichkeit für einen weſentlichen Beſtandtheil der Menſchennatur (für das ſpecifiſche Agens der niedern, animaliſchen Seele) angeſehn, deshalb auch bei den Protoplaſten vorausgeſetzt und ſich aus ihr deren Empfänglichkeit für die verführende Lockung der dämoniſchen Schlange erklärt zu haben. Wenigſtens findet ſich bei ihm keine Spur, daß er ſie, etwa wie Methodius [1], erſt mit dem Sündenfalle habe entſpringen und ſeitdem durch die geſchlechtliche Fortpflanzung natürlich vererbt werden laſſen. Mit dieſer Sinnlichkeit, als der innern, ſetzt er die ſeit dem Sündenfalle vorhandene, wenn gleich keineswegs unwiderſtehliche Herrſchaft des Satans, nächſt ihr die verderbliche Macht ſchlechter Erziehung und ſchlechter Sitten, als weitere äußere Quelle der Sünde in Verbindung. Von der Herrſchaft des Satans iſt ſchon oben des Weitern die Rede geweſen. Die Erziehung aber und das böſe Beiſpiel nennt er beſtimmt in einer Stelle der größern Apologie als einen Zündſtoff der Sünde, aus welcher man wunderlicher Weiſe nicht ſelten gerade die Realität und Macht der Erbſünde geglaubt hat nachweiſen zu können [2]. Sie lautet: apol. 1, 61.

ἀνθρώπειοι νόμοι πρᾶξαι, ταῦτα ὁ λόγος θεῖος ὢν εἰργάσατο, εἰ μὴ οἱ φαῦλοι δαίμονες κατεσκέδασαν πολλὰ ψευδῆ καὶ ἄθεα κατηγορήματα, σύμμαχον λαβόντες τὴν ἐν ἑκάστῳ κακὴν πρὸς πάντα καὶ ποικίλην φύσει ἐπιθυμίαν. Bei der Begattung äußert ſich dieſe Sinnlichkeit als ſündliche Geſchlechtsluſt: de resurrect. c. 3. p. 589. D. E.

1) Im Fragmente bei Phot. bibl. cod. 234. T. II. p. 295. sq.

2) So glaubten z. B. Bebel (antiquitates eccles. in tribus prioribus p. n. Chr. seculis evangel. p. 257. sq.), Nourry (apparatus ad bibl. max. I. p. 407.), Prudent. Maran. (prolegomena 2, 6. p. XXV.), Lumper (de vita, script. atq. doctr. ss. patrum T. II. p. 168.) und Thierſch (Zeitſchrift für die geſammte luther. Theologie u. Kirche, herausg. v. Rudelbach u. Guerike J. 1841. H. 2. S. 171. f.). Eine weitere Stelle, in welcher gleichfalls häufig, ſelbſt von Männern, wie Onymus (Justin. de praec. rel. chr. dogm. sentent. p. 32.), die kirchliche Erbſündentheorie gefunden worden iſt, ſteht dial. c. Tr. c. 100. p. 195. (p. 327. C.): παρθένος οὖσα Εὕα καὶ ἄφθορος, τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα, παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε. Allein dieſe Stelle ſpricht ausſchließlich von der Sünde Eva's und deren unmittelbarer Folge, ohne auf die Nachkom-

p. 80. (p. 94. C.): *ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες, κατ' ἀνάγκην γεγενήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μῖξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν, ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν ἐν τῷ ὕδατι, ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι .... τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα.* Diese Stelle unterscheidet, wie unverkennbar, zwischen einer doppelten Geburt, einer Geburt nach dem Fleische, welche durch die Begattung der Eltern, und einer Geburt nach dem Geiste, welche durch die Taufe vermittelt wird. Die erstere Geburt ist rücksichtlich der Geborenen eine reine Sache der Nothwendigkeit, wir werden physisch ohne unser Wissen und Zuthun geboren; die andere Geburt hingegen hängt von unserer individuellen selbstbewußten Freiheit ab, aus dem Geiste werden wir nur geboren so wir es wollen. Die Geburt nach dem Fleische bildet, wie sie selbst (für die Geborenen) ein nothwendiger und dem Wissen entzogener Akt ist, auch den Ausgangspunkt eines Lebens voller Unwissenheit und (sittlicher) Unfreiheit, voller Irrthum und Sünde. Die Geburt nach dem Geiste hingegen hebt diese Unwissenheit und Unfreiheit wieder auf, nimmt die Sünde kraft der Vergebung hinweg und wendet uns den vollen Besitz und Gebrauch der Erkenntniß und Freiheit zu. In welchem Sinne wird nun hier die physische Geburt als der Ausgangspunkt eines Lebens voller Unwissenheit und Unfreiheit, als der Beginn eines von der Sünde befleckten Daseins dargestellt? Der Zwischensatz *ἐν ἔθεσι φαύλοις .... γεγόναμεν* enthält die Antwort. Wir sind, dahin lautet der Bescheid, so lange uns die Geburt des Geistes fehlt, Kinder der

---

men die entfernteste Rücksicht zu nehmen. Das Wort ἔτεκε ist Metapher. Weil Justin die Aufnahme des verführerischen Schlangenwortes, durch welches Eva zum Falle gebracht wurde, unter dem Bilde einer geschlechtlichen Empfängniß dargestellt hatte, bezeichnet er demgemäß auch den Ungehorsam gegen Gott, in welchen Eva verfiel, und den Tod, welcher sich als Folge an diesen Ungehorsam anschloß, als die Kinder der zwischen Eva und ihrem Verführer eingegangenen Ehe.

Nothwendigkeit und Unwiſſenheit, weil wir unter dem Einfluſſe einer ſchlechten Erziehung und verderbter Sitten ſtehn.

Sechstes Kapitel.

Die Lehre vom Heile.

Dieſe Lehre umfaßt drei Stücke: die Lehre von der geſchichtlich-thatſächlichen Grundlegung des Heiles, die Lehre von den objektiven Aneignungsmitteln deſſelben, endlich die Lehre von den ſubjektiven Bedingungen dieſer Aneignung.

Erſter Artikel.

Die geſchichtlich-thatſächliche Grundlegung des Heiles.

Zwiſchen wie verſchiedenen Beſtimmungen auch die alte Kirche in der Feſtſtellung des Inhaltes der Erlöſung ſchwankte, darüber war ſie ſich vollkommen klar und mit ſich einig, daß ſie das Heil in die engſte, ja in ſchlechthin unzertrennliche Verbindung mit der Perſon und dem Verdienſte Chriſti ſetzte. Ihre Soteriologie war, ſo weit ſie die Grundlage des Heiles betrifft, durchweg Chriſtologie. Selbſt wenn ſie die Seligkeit der vorchriſtlichen Geſchlechter in keiner unmittelbaren Abhängigkeit von dem gottmenſchlichen Erlöſungswerke des Heilandes dachte (Hadesfahrt Chriſti, Apoſtelntaufe in der Unterwelt), brachte ſie dieſe Seligkeit wenigſtens in ſo fern mit der Perſon des Herrn in Zuſammenhang, als ſie dieſen ſchon vor ſeiner Inkarnation in der Eigenſchaft des Logos unter Juden und Heiden lehrend und heiligend thätig ſein ließ. Es zerfiel aber die kirchliche Chriſtologie von ſelbſt in die zwei Seiten: in die Betrachtung der Erlöſung als allgemeiner, abſtrakter Thatſache und in die Betrachtung der Perſon Chriſti als des konkreten Vermittlers jener Erlöſung. In letzterer Beziehung mußte vornehmlich die Doppel-

seitigkeit des persönlichen Seins Christi die Aufmerksamkeit spannen. Gegen den Ebionitismus war das Vorhandensein eines specifisch Göttlichen in dessen Person und gegen den Docetismus die Wahrheit seiner sinnlichen Erscheinung, die Gleichwesentlichkeit seines Körpers mit dem gewöhnlichen Menschenleibe zu erhärten [1]). Die Wirklichkeit der Vereinigung eines Göttlichen und eines Menschlichen in der Person Jesu stand allen Kirchenlehrern fest, obgleich nur erst Irenäus einen Versuch machte, die Nothwendigkeit dieser Vereinigung zu zeigen, und fortwährende Unsicherheit über die Art derselben herrschend blieb. Die größere Mehrzahl hing an der später als Apollinarismus geächteten Vorstellung, daß der Logos einen bloßen animalisch beseelten menschlichen Körper mit Ausschluß der Vernunftseele angenommen habe, indeß nur Wenige zur vollen Menschheit Christi auch diese Vernunftseele rechneten, welcher Minderzahl Origenes mit der Behauptung beitrat, daß die Vernunftseele das Vermittelnde zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christo sei. Das Mittlerverdienst des Gottmenschen, welches schriftgemäß auf alle Menschen, von Origenes sogar auf alle vernünftige Naturen ausgedehnt wurde, suchte die alte Kirche hauptsächlich, obschon nicht ausschließlich, in dem Tode desselben. Die diesem Tode zugeschriebene Kraft dachte sie dabei mehr als eine erlösende, denn als eine versöhnende. Zum vollen Begriffe der Versöhnung vermochte sie noch nicht hindurch zu dringen, obwohl in der gangbaren mehr oder minder klaren Auffassung des Todes Jesu als eines Opfertodes für diesen Begriff wenigstens eine Grundlage gewonnen war. Indem die Kirche aber den Tod Jesu vorzugs-

[1]) Clemens und Origenes, obwohl Gegner des Docetismus, streiften nichtsdestoweniger selbst an diesen an, indem ersterer den Körper Christi über die gewöhnlichen Bedürfnisse und Empfindungen des gemeinen Menschenleibes erhaben dachte, letzterer jenen mit einer diesem nicht inwohnenden Wandlungsfähigkeit begabt glaubte. Dieß vermag auch Gieseler (commentatio, qua Clementis Alex. et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur. Gott. 1837. p. 8. sqq. 15. sqq.) nicht in Abrede zu stellen, ob er es sich schon zur Aufgabe gemacht hat, die beiden Alexandriner gegen den Vorwurf einer docetischen Spiritualisirung des Körpers Christi in Schutz zu nehmen. Vgl. Ritter Geschichte der Philosophie V. S. 455.

weiſe in ſeinem erlöſenden Charakter betrachtete, bezog ſie dieſe Erlöſung insgemein und mit Vorliebe auf die durch ihn bewirkte Befreiung aus der ſeit dem Sündenfalle beſtehenden Herrſchaft des Satans. Der Tod Jeſu erſchien ihr als ein Löſegeld, dem Satan gegeben, damit ſeine widerrechtliche Herrſchaft über die Menſchen ein Ende hätte.

Juſtin hatte im ſelbſteigenen Ringen nach Wahrheit und Heiligung zu viele und ſchwere Täuſchungen erfahren, er hatte ſich im Gefühle dieſer Täuſchungen dem Evangelium mit zu brennender Liebe in die Arme geworfen, er hatte in der Gemeinſchaft dieſes Evangeliums eine zu reiche Quelle der Erweckung und des Seelenfriedens gefunden, als daß nicht auch er aus vollem Herzen in das apoſtoliſche Wort (Apoſtelg. 4, 12.) hätte einſtimmen ſollen: „iſt in keinem Andern Heil, iſt auch kein anderer Name den Menſchen gegeben, darinnen wir ſollen ſelig werden, denn allein in dem Namen Jeſu von Nazareth.“ In der That auch Juſtin weiß, wie die ganze alte Kirche, von keiner andern Erlöſung als der durch Chriſtum begründeten, auch er kennt keinen andern Heilsweg als den durch den Gottmenſchen vermittelten, auch ſeine Soteriologie iſt ihrem Fundamente nach ganz und gar Chriſtologie. „Chriſtus,“ ſagt er [1]), „der Erſtgeborene aller Kreatur, iſt auch der Anfänger und Gründer eines neuen Geſchlechtes geworden, welches er durch Waſſer und Glauben und durch das Holz, ſo das Kreuzesgeheimniß umſchließt, wiedergeboren hat.“ Die erſte Grundlegung dieſes ausſchließenden Heiles erkennt Juſtin in der vorchriſtlichen Wirkſamkeit des Logos, ſeine abſolute Entfaltung, ſeine objektive Vollendung datirt er von dem Beginne der Gottmenſchheit Chriſti. Von jener Grundlegung brauchen wir hier nicht zu handeln, ſie iſt ſchon früher zur Genüge erörtert worden. Dagegen haben wir hier die Natur und den Inhalt des gottmenſchlichen Heilswerkes aus einander zu legen.

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 138. p. 229. (p. 367. C.): ὁ *Χριστός, πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὤν, καὶ ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονεν τοῦ ἀναγεννηθέντος ὑπ' αὐτοῦ δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου τοῦ τὸ μυστήριον τοῦ σταυροῦ ἔχοντος.*

Wir beginnen mit dem, was die Person und die persönlichen Lebensverhältnisse des Erlösers betrifft. „Das Wort ward Fleisch," lautet die große, räthselhafte Thatsache, die uns gleich an der Schwelle der Kirche begegnet und die des Christenthums eigenstes und untergründlichstes Geheimniß ist: wie weiß, wie strebt Justin sie zu bemeistern, zu entziffern? Er verfährt vorerst abwehrend und reinigend. Durch Ebioniten und Gnostiker fand er das erhabene Wunder entstellt, durch erstere in das Gemeine herabgedrückt, durch letztere zum Phantasma verflüchtigt; gegen Ebioniten und Gnostiker stellt er zunächst dessen ächten Thatbestand fest. Dem ebionitischen Irrthume von der gemein physischen Erzeugung des Erlösers tritt er mit dem Nachweise entgegen, daß derselbe von einer Jungfrau, und zwar aus dem abrahamitisch-davidischen Geschlechte, geboren sei [1]; gegen die gnostische Entmenschlichung des Herrn bringt er dessen wahre Menschheit zur Anerkennung. Von einer Jungfrau, beweist er den Judaisten, mußte Christus geboren werden, weil seine Geburt sonst keine sündlose gewesen sein würde, sofern jegliche Zeugung wegen der mit ihr verbundenen sinnlichen Lust in das Sündliche fällt [2], weil durch diese Geburt der mit ungöttlicher Lust gepaarten Zeugung Schranken gesetzt und dargethan werden sollte, daß Gotte die Menschenschöpfung auch ohne geschlechtliche Zeugung möglich sei [3], und weil der

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 54. p. 150. (p. 274. A.): *οὐκ ἔστιν ὁ Χριστὸς ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων, κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἀνθρώπων γεννηθείς.* — c. 43. p. 139. (p. 261. B.): *τὸν διὰ τῆς ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ Ἀβραὰμ καὶ φυλῆς Ἰούδα καὶ Δαβὶδ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν τοῦ θεοῦ Χριστόν.* — c. 45. p. 141. (p. 264. A.) — c. 100. p. 195. (p. 327. A.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 23. p. 123. (p. 241. B.): *τὸν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ δίχα ἁμαρτίας [διὰ] τῆς ἀπὸ γένους τοῦ Ἀβραὰμ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν θεοῦ Ἰησοῦν Χριστόν* — vgl. de resurrect. c. 3. p. 589. D. E. Die Worte *δίχα ἁμαρτίας* beziehn sich auf den Prozeß, nicht auf das Produkt der Zeugung, wie Prudent. Maranus (prolegomena 2, 6. p. XXVI.), Onymus (Justin. de praecip. rel. christ. dogmat. sent. p. 82. sq.) und Seiler (über den Versöhnungstod Christi. Erlang. 1782. II. S. 197.) annahmen, so daß in der Stelle eine Andeutung der Erbsünde läge.

[3]) De resurrect. c. 3. p. 589. E. 590. A.

Ungehorsam der Menschen auf demselben Wege sein Ende finden sollte, auf welchem er den Eingang gefunden hatte, weil, gleichwie der Ungehorsam und der Tod dadurch erzeugt worden war, daß die jungfräuliche Eva von der Rede der Schlange empfing, so auch der Todesüberwinder dadurch zum Dasein kommen sollte, daß eine Jungfrau von der Botschaft des ihre Schwangerschaft ankündigenden Engels Glauben und Freude empfing [1]. Das Wunder der jungfräulichen Geburt Jesu setzt Justin dabei mit der allgemeinen Schöpfung der belebten Wesen vermittelst Eines Wortes, mit der Bildung der Eva aus Einer Seite Adam's, mit der Befruchtung unfruchtbarer Frauen, wie der Gattin Abraham's, der Mutter Samuel's und des Täufers Johannes, endlich mit den Christophanieen auf Eine Stufe, sucht für jenes wie für diese den Schlüssel in der schöpferischen Allmacht Gottes [2], nicht als ob er des Erachtens wäre, Gott unmittelbar habe dem Erlöser seinen Leib im Körper der Jungfrau gebildet, er bleibt vielmehr auch hier, selbst ohne sich durch Luk. 1, 35. irre machen zu lassen, der biblischen Grundlehre treu, daß der Logos das ausschließliche göttliche Schöpfungsorgan sei, er spricht die Ueberzeugung aus, welche noch sonst in der Kirche bei Clemens [3], Tertullian [4] und Andern gefunden wird, daß sich der Logos sein Sinnenorgan im Leibe der Maria selbst ge-

---

1) Dial. c. Tr. c. 100. p. 195. sq. (p. 327. C.). — Tertull. de carn. Chr. c. 17. T. III. p. 301.: ante omnia commendanda erit ratio, quae praefuit, ut dei filius de virgine nasceretur. .... In virginem adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis, in virginem aeque introducendum erat dei verbum exstructorium vitae, ut, quod per ejusmodi sexum abierat in perditionem, per eundem sexum redigeretur in salutem. Crediderat Eva serpenti, credidit Maria Gabrieli; quod illa credendo deliquit, haec credendo delevit. — Iren. adv. haeres. 3, 33. p. 219. sq. — Epiphan. adv. haeres. 78, 18. T. I. p. 1050.

2) Dial. c. Tr. c. 75. p. 172. (p. 300. D. 301. A.) — c. 84. p. 181. (p. 310. B. C.).

3) Strom. 5, 3, 16. T. III. p. 13.: ὁ λόγος, δημιουργίας αἴτιος, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα καὶ θεαθῇ.

4) Advers. Prax. c. 26. T. II. p. 197. sq. adv. Jud. c. 13. p. 259.

ſchaffen habe. So ſagt er [1]: „Chriſtus iſt uns durch ſich ſelbſt gleichfühlend geworden" — ein anderes Mal [2]: „durch die Kraft des Logos iſt Chriſtus nach dem Willen Gottes, des Vaters und Herrn Aller, von einer Jungfrau als Menſch geboren worden." Aus dieſer Geburt von einer Jungfrau erklärt er ſich zugleich theilweiſe Chriſti Benennung Menſchenſohn. „Menſchenſohn," bemerkt er [3], „nannte ſich Chriſtus ſelbſt entweder wegen ſeiner Geburt von einer Jungfrau, welche aus dem Geſchlechte David's und Jakob's und Iſaak's und Abraham's ſtammte, oder weil Abraham ſein und aller der Genannten, von welchen Maria ihr Geſchlecht ableitet, Vater iſt; denn der Frauen Väter ſind auch Väter der von ihren Töchtern geborenen Kinder."

Die qualitative Identität des Körperorganes Chriſti mit dem gewöhnlichen Menſchenleibe, die wahre Menſchheit des Erlöſers, dieſen ſo gewaltigen Anſtoß der Gnoſtiker, legt Juſtin zwar nicht, wie die übernatürliche Erzeugung des Herrn, in ihren Gründen dar, er begnügt ſich, ſie einfach behauptet zu haben, aber dieſe Behauptung iſt dringlich und nachdrucksvoll. Chriſtus, lehrt er, iſt wahrhaft als Kind geboren [4], er hatte Fleiſch und Blut [5], er iſt gewachſen, wie alle übrigen Menſchen, hat jeder Altersſtufe das Ihre eingeräumt, hat alle Speiſen genoſſen [6], er iſt für Leiden empfänglich geweſen und

---

[1]) Apol. 2, 10. p. 95. (p. 49. A.): *δι' ἑαυτοῦ ὁμοιοπαθοῦς γενομένου.*

[2]) Apol. 1, 46. p. 71. (p. 83. D.): *διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ βουλὴν διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη.* — 1, 32. sq. p. 63. sq. (p. 74. B. D. 75. A—C.) — 1, 66. p. 83. (p. 98. A.) — dial. c. Tr. c. 54. p. 149. sq. (p. 274. A.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 100. p. 195. (p. 327. A.).

[4]) Dial. c. Tr. c. 84. p. 181. (p. 310. B.).

[5]) Apol. 1, 66. p. 83. (p. 98. A.) — dial. c. Tr. c. 48. p. 144. (p. 267. C.): *ἄνθρωπος ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, σάρκα ἔχων.*

[6]) Dial. c. Tr. c. 88. p. 185. (p. 315. C.): *αὐξάνων κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνθρώπων, χρώμενος τοῖς ἁρμόζουσιν, ἑκάστῃ αὐξήσει τὸ οἰκεῖον ἀπένειμε, τρεφόμενος τὰς πάσας τροφάς.* — de resurrect. c. 3. p. 590. A.

hat sie empfunden [1], im Garten Gethsemane, in der Nacht, da die Häscher am Oelberge ihn suchten, ist Schweiß wie Blutstropfen von seinem Angesichte geflossen, sein Herz und seine Gebeine haben sichtbar gezittert, „damit wir sehn sollten, daß der Vater seinen Sohn um unsertwillen auch solche Leiden hat wahrhaftig wollen durchkämpfen lassen und damit wir nicht sagen möchten, als Sohn Gottes habe derselbe nicht empfunden, was ihm geschah und ihn traf" [2].

War denn also Justin damit einverstanden, daß ein wahrhaft Göttliches und ein wahrhaft Menschliches in Christo vereinigt gewesen sei, vermochte er sich für seine Person weder mit der Vorstellung zu befreunden, welche in dem Menschen Jesus bloß eine göttliche Kraft inwohnen ließ, noch mit der andern, welche über die Festhaltung der göttlichen Persönlichkeit die Menschheit völlig verlor, so konnte es nicht fehlen, daß ihm auch die Frage vor das Bewußtsein trat, wie die Vereinigung jener so disparaten Elemente, wie die Verbindung einer göttlichen und menschlichen Natur in Christo zur Einheit Einer Person zu denken sei. Wir dürfen allerdings noch kein tieferes Eindringen in den räthselhaften Gegenstand bei ihm erwarten, dazu war die innere und äußere Nöthigung zu gering; wir dürfen eben so wenig auf eine dogmatisch gewandte, wenigstens negativ befriedigende Lösung rechnen, dazu war das Problem zu verwickelt, der Geist des Jahrhunderts zu wenig dogmatisch. Nur das mußte Justin jedenfalls zum Bewußtsein kommen und war ihm gekommen, daß die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christo als eine solche zu denken sei, bei welcher die Einheit der Person ungefährdet verbleibe. Diese Einheit der Person verstand der Apologet nicht anders zu retten, als durch Aufopferung der Vollständigkeit der Menschennatur. Justin wurde der Vorläufer des Apollinaris [3]. Er bestimmt das We-

---

[1] Dial. c. Tr. c. 98. p. 193. (p. 325. A.): ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος, ἀντιληπτικῶς παθῶν. — c. 99. p. 194. (p. 326. B.).

[2] Dial. c. Tr. c. 103. p. 199. (p. 331. C. D.).

[3] Mit Unrecht, in Folge einer irrigen Auffassung der Anthropologie Justin's läugnet jene Vorläuferschaft Planck (observationes quaedam in primam doctrinae de naturis Christi historiam, abge-

ſen und den Prozeß der Inkarnation dahin, daß der Logos einen menſchlichen Körper mit der denſelben beſeelenden animaliſchen Seele, ohne den Menſchengeiſt als das Vernunftprinzip, angenommen habe. Die Perſon des Gottmenſchen beſteht ihm aus drei Potenzen, göttlicherſeits aus dem λόγος, menſchlicherſeits aus ψυχή und σῶμα. An die Stelle der Vernunft im Menſchen iſt in Chriſto der göttliche Logos getreten. Wollen wir darauf kein Gewicht legen, daß Juſtin, wo er von der Menſchwerdung Chriſti ſpricht, dieſelbe in der Regel als eine Fleiſchwerdung bezeichnet [1], ſo tritt jene Auffaſſung doch deutlich in der Stelle der kleinern Apologie hervor, wo derſelbe ausdrücklich bloß drei Weſenstheile des Gottmenſchen namhaft macht [2].

---

druckt in Velthusen, Kuinöl et Ruperti commentatt. theolog. V. I. p. 246. sq. 249. sq.).

[1] Die geläufigſten Ausdrücke für den Begriff der Inkarnation ſind bei Juſtin: μορφοῦσθαι (apol. 1, 5. p. 47. [p. 56. A.]), σωματοποιεῖσθαι (c. Tr. c. 70. p. 168. [p. 296. D.]), σάρκα ἔχειν (c. Tr. c. 48. p. 144. [p. 267. C.]), σάρκα φορεῖν (de resurrect. c. 1. p. 588. C.), σαρκοποιεῖσθαι (apol. 1, 66. p. 83. [p. 98. A.] c. Tr. c. 45. p. 141. [p. 264. A.] c. 84. p. 181. [p. 310. B.] c. 100. p. 195. [p. 326. D.]), σαρκοποιηθέντα ἄνθρωπον γενέσθαι (apol. 1, 32. p. 63. [p. 74. B.]). Seltener erſcheinen die unbeſtimmtern Formeln: φανέρωσις (apol. 1, 32. p. 63. [p. 73. C.] 1, 56. p. 77. [p. 91. A.] c. Tr. c. 49. p. 145. [p. 268. C.]), ἐπιφάνεια (apol. 1, 14. p. 52. [p. 61. C.] 1, 40. p. 67. [p. 78. C.]), φαίνεσθαι (apol. 2, 10. p. 95. [p. 48. B.] c. Tr. c. 85. p. 181. [p. 311. A.]), φανεροῦσθαι (apol. 1, 56. p. 77. [p. 91. A.]), τὸν ἄνθρωπον ἀναλαμβάνειν (coh. ad Gr. c. 38. p. 34. [p. 36. C.]), ἄνθρωπον γενέσθαι (apol. 2, 6. p. 93. [p. 45. A.] 2, 13. p. 97. [p. 51. D.] c. Tr. c. 100. p. 195. [p. 326. D.] c. 113. p. 206. [p. 340. D.]).

[2] Apol. 2, 10. p. 95. (p. 48. B.): μεγαλειότερα πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα, διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν. Vgl. Petau theol. dogm. de incarnat. 5, 13. T. IV. p. 219., Münſcher Handbuch der chriſtl. Dogmengeſchichte II. S. 170. f. u. Neander Antignoſtikus Geiſt des Tertullianus S. 403. Allgem. Geſchichte der chriſtl. Religion u. Kirche I, 3. S. 708. f. Olshauſen (opusc. acad. p. 174.) iſt im Irrthum, indem er in dem obigen Subſtantiv λόγον die Bezeichnung der vernünftigen Menſchenſeele ſucht; in dieſer Bedeutung braucht Juſtin das Wort λόγος nie; den Menſchen-

Von dem irdiſchen Lebensbilde dieſes Gottmenſchen, wie es ſich nach dem Rathſchluſſe der göttlichen Weisheit und durch die Macht des in jenem wirkſamen Geiſtes unter dem Konflikt äußerer Verhältniſſe geſchichtlich ausgeprägt hatte, entwirft Juſtin zwar nur einen allgemeinen und ungefähren Umriß, aber er gibt die bedeutſamſten Züge. Sie ſind folgende. Der Erlöſer, ſo berichtet er, war ſeiner äußern Geſtalt nach, wie ſchon Jeſaias (53, 2. f.) verkündet, unanſehnlich und häßlich [1], aber er beſaß und verrieth, bereits als Säugling, eine ungewöhnliche Kraft [2]; dieſelbe Gotteskraft beſaß er, obwohl verhüllt, während ſeines ganzen Lebens, wie daraus erhellt, daß die Dämonen und alle Mächte der Erde vor ihm zitterten [3]. Bis zum Mannesalter war ſeine meſſianiſche Beſtimmung den Menſchen verborgen [4]; ſie hielten ihn für einen Sohn des Zimmermannes Joſeph, ja ſelbſt für einen Zimmermann, weil er ſeinem Pflegevater in ſeiner Arbeit zur Hand ging und mit ihm Pflüge und Joche verfertigte [5]. Um das dreißigſte Jahr trat er

---

geiſt nennt er πνεῦμα. Gar eigenmächtig und ungrammatiſch aber verfährt Möhler (Athanaſius der Große I. S. 59.), welcher die Worte καὶ λόγον καὶ ψυχήν zuſammenzieht und gleich ψυχὴν λογικήν nimmt. Welche Syntax erlaubt ſolche Kontraktion? Was aber derſelbe Gelehrte zugleich gegen die Beziehung des λόγον auf die Perſon des göttlichen Logos geltend macht, nämlich das Fehlen des beſtimmenden Artikels vor dieſem Worte, iſt allerdings richtig, aber indifferent. Jene Auslaſſung iſt nur zu Gunſten der Konformität mit den parallel laufenden, gleichfalls artikelloſen Subſtantiven σῶμα und ψυχήν geſchehn.

[1] Dial. c. Tr. c. 85. p. 181. (p. 311. A.) — c. 88. p. 186. (p. 316. C.) — c. 100. p. 195. (p. 326. D.). Aehnlich Clem. paed. 3, 1, 3. T. I. p. 279. strom. 3, 17, 103. T. II. p. 272., Tertull. de carn. Chr. c. 9. T. III. p. 288. sq., Origen. c. Cels. 6, 75. T. I. p. 689. u. A. Vgl. Haſe das Leben Jeſu (Leipz. 1835. 2 Aufl.) S. 71. 73.

[2] Dial. c. Tr. c. 78. p. 176. (p. 304. D.) c. 88. p. 185. (p. 315. C.).

[3] Dial. c. Tr. c. 49. p. 146. (p. 269. C.).

[4] Apol. 1, 35. p. 65. (p. 75. E.).

[5] Dial. c. Tr. c. 88. p. 186. (p. 316. C.). Daß Jeſus in ſeiner Jugend ſeinem Pflegevater in Verfertigung von Zimmerarbeit zur Hand gegangen ſei, war ſo ziemlich allgemeine Meinung des urchriſtlichen Alterthums. S. Suicer thesaur. eccles. T. II. p. 1254. sq. und

sein Lehramt an, nachdem ihm der Täufer Johannes zuvor Bahn gebrochen hatte. Bei der Taufe im Jordan, welcher er sich nicht aus persönlichem Bedürfnisse, sondern um der Menschen willen unterzog, gab das Aufleuchten eines Feuers, das Herniederkommen des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube und die himmlische Stimme: „du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt," den Anwesenden feierlich Zeugniß, daß er der Christ Gottes sei [1]). Die Beobachtung des mosaischen Gesetzes setzte er auch nach dem Antritte seines messianischen Berufes aus Gehorsam gegen die göttliche Heilsordnung fort [2]). Ueberhaupt ordnete er sich in allen Stücken mit frommer Liebe dem Vater unter, wollte Nichts aus eigener Kraft und nach eigenem Willen thun [3]), führte Alles auf Gott zurück [4]). Nach des Vaters Willen war er Mensch geworden [5]) und übernahm und trug er sein Todesleiden [6]), als ein Geschenk aus des Vaters Hand betrachtete er auch seine Auferstehung [7]). Nicht von sich selbst leitete er seine Rettung her, nicht auf seine Würde als Sohn Gottes oder auf seine Stärke und Weisheit gründete er seine Erlösung; um sündlos zu sein, wie er denn der Einzige unter den Menschen war, welcher in allen Stücken gerecht, unbefleckt, sünd-

---

Arens de evangel. apocryph. in canonicis usu hist., crit., exegetico p. 32. sq.

[1]) Dial. c. Tr. c. 88. p. 185. sq. (p. 315. C. — 316. D.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 67. p. 164. (p. 291. D.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 101. p. 196. (p. 328. A.): *αὐτὸς σωθῆσεσθαι ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ θεοῦ μηνύων, ἀλλ' οὐ τῇ αὐτοῦ βουλῇ ἢ ἰσχύϊ πράττειν τι καυχώμενος· καὶ γὰρ ἐπὶ γῆς τὸ αὐτὸ ἔπραξε.*

[4]) Dial. c. Tr. c. 98. p. 193. (p. 324. D.): *καὶ τὸν πάντα ψαλμὸν* (Ps. 22.) *εἴποιμι ἄν, ὅπως καὶ τὸ πρὸς τὸν πατέρα εὐσεβὲς αὐτοῦ ἀκούσητε, καὶ ὡς εἰς ἐκεῖνον πάντα ἀναφέρει, ὡς αὐτὸς δι' ἐκείνου καὶ σωθῆναι ἀπὸ τοῦ θανάτου τούτου αἰτῶν.*

[5]) Apol. 1, 23. p. 57. (p. 68. C.) — 1, 46. p. 71. (p. 83. D.) — 1, 63. p. 81. sq. (p. 96. A. D.) — 2, 6. p. 93. (p. 45. A.) — dial. c. Tr. c. 23. p. 123. (p. 241. B.) — c. 43. p. 139. (p. 261. B.).

[6]) Dial. c. Tr. c. 41. p. 137. (p. 260. A.) — c. 95. p. 192. (p. 322. D.).

[7]) Dial. c. Tr. c. 100. p. 195. (p. 326. C.).

und vorwurfsfrei blieb [1]), machte er alle seine Hoffnung von Gott abhängig [2]). Nach seinem Tode ging er zwar wie alle Menschen in den Hades hinab, aber ohne in demselben zu bleiben [3]); in demselben Fleische, in welchem er gelitten hatte, erstand er am dritten Tage wieder und kehrte verklärten Wesens in den Himmel zur Rechten des Vaters zurück.

Die beiden letztern Punkte, der Hinabgang Christi in den Hades und seine Wiederannahme des gekreuzigten Fleisches, fordern eine nähere Bestimmung. Auf den Hadesgang Christi legt zwar Justin, wie es scheint, selbst wenig Gewicht, weil er ihn nur sehr kurz erwähnt, aber nichtsdestoweniger ist diese Erwähnung wichtig, theils weil Justin der älteste Kirchenlehrer ist, bei welchem jene Lehre auftaucht — alle übrigen Schriftwerke, die sie enthalten, sind aus späterer Zeit [4]) — theils weil bereits er mit ihr den Zweck verbindet, eine Ausgleichung des Mißverhältnisses, in welchem die vorchristlichen Geschlechter, die das Heil der Erlösung entweder gar nicht oder höchstens in der Ahnung schmeckten, zu denen, welche es in konkreter Wirklichkeit schauten und genossen, zu stehn schienen, herzustellen. Er beschränkt sich nicht darauf, in jener Hadesfahrt den bloßen Tribut der Sterblichkeit, welchem das Menschengeschlecht seit dem Beginne der Sünde unterworfen ist, abgetra-

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 17. p. 117. (p. 234. D.): *ἐκεῖνον τὸν μόνον ἄμωμον καὶ δίκαιον ἄνθρωπον.* — c. 35. p. 133. (p. 254. B.): *ἄμωμον καὶ ἀνέγκλητον κατὰ πάντα Χριστὸν Ἰησοῦν.* — c. 110. p. 204. (p. 337. D.): *τῷ δικαιοτάτῳ καὶ μόνῳ ἀσπίλῳ καὶ ἀναμαρτήτῳ Χριστῷ.*

[2]) Dial. c. Tr. c. 102. p. 197. (p. 329. D. 330. A.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 99. p. 195. (p. 326. C.): *οὕτως ἐσήμαινεν (Ps. 22, 2.) οὐκ εἰς ἄνοιαν τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τῶν νομιζόντων μὴ εἶναι αὐτὸν Χριστόν, ἀλλ' ἡγουμένων θανατώσειν αὐτόν, καὶ ὡς κοινὸν ἄνθρωπον ἐν ᾅδου μένειν.*

[4]) Es gilt dieses insbesondere rücksichtlich der apokryphischen Predigt des Thaddäus zu Edessa (bei Euseb. h. e. 1, 13. T. I. p. 87.), des Briefes des Ignatius an die Trallianer nach der längern Recension (c. 9. T. II. p. 67.) und des Testaments der Patriarchen (12, 9. bei Galland. bibl. vet. patr. T. I. p. 239. C.). Vgl. über ersteres Zeugniß Waage de aetate articuli, quo in symbolo apostol. traditur Jesu Christi ad inferos descensus (Havn. 1836.) p. 123. sq.

gen zu sehn [1], wie dieß später auch von Irenäus [2], Tertullian [3] und Hilarius von Poitiers [4] geschah, sondern er knüpft, wie diese, an jene Hadesfahrt die weitere Absicht einer persönlich unmittelbaren Mittheilung der evangelischen Heilslehre an die vorchristlichen Geschlechter von Seiten Jesu. Er stimmt dem Inhalte des erdichteten, apokryphischen Zusatzes zu dem Propheten Jeremias zu: c. Tr. c. 72. p. 170. (p. 298. B.): *ἐμνήσθη κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ.* Dieser nachträglichen Predigt Christi in der Unterwelt kann aber Justin nicht allgemeinhin die Beseligung der abgeschiedenen Seelen als Zweck untergelegt haben; denn die frommen Juden und Heiden der vorchristlichen Zeit hatten die Gewähr ihres Heiles schon in der treuen Aufnahme und Ausprägung des ihnen theils durch natürliche Erkenntniß theils durch außerordentliche göttliche Unterstützung kundgewordenen göttlichen Willens und Lebens [5], und für die in selbstverschuldetem Irrthume und in Gottlosigkeit Gestorbenen ist im Hades keine Möglichkeit der Erlösung mehr übrig [6]. Vielleicht daß Justin, Gradunterschiede zwischen der Seligkeit der frommen Nichtchristen und der gläubigen Christen setzend, die Tendenz des Hinabganges Christi zum Hades darin suchte, die gottesfürchtigen Heiden und Juden zu einer höhern Stufe der Seligkeit empor zu ziehn, als ihnen ihr außerchristlicher Standpunkt an sich möglich machte, ihnen die ganze Fülle des christlichen Heiles zuzuwenden! Vielleicht daß er jenem Hinabgange auch den Nebenzweck unterlegte, die Seelen der alt-

---

1) S. die vorletzte Anmerkung und Dietelmaier historia dogmatis de descensu Christi ad inferos. (Ed. 2. Altorf 1762.) p. 62.

2) Adv. haeres. 5, 31. p. 331.

3) De anim. c. 55. T. IV. p. 280.

4) Enarrat. in psalm. 53. p. 213. C. in psalm. 138. p. 324. A. Dazu Pott excurs. 3. comment. in epistol. cathol. T. II. p. 293. sq.

5) Dial. c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 263. D. 264. A.). Darnach ist Münscher's (Handbuch der christl. Dogmengeschichte II. S. 211.) Angabe zu berichtigen.

6) S. über diesen Punkt die spätere eschatologische Darstellung.

teſtamentlichen Propheten und Gerechten aus der Gewalt der Dämonen, in welche ſie bei ihrem Tode gerathen waren [1], zu erlöſen!

Was die Beſchaffenheit des Körpers anbetrifft, mit welchem Chriſtus von den Todten auferſtand und ſpäter gen Himmel fuhr, ſo hegt Juſtin die Ueberzeugung, welche in der griechiſchen Kirche bis zum dritten und in der lateiniſchen bis zum vierten Jahrhunderte überhaupt die herrſchende blieb, daß Chriſtus in demſelben Körper auferſtanden ſei, welcher gekreuzigt und begraben worden war, in einem Körper, dem gemein menſchlichen nach Stoff und Eigenſchaft vollkommen homogen [2], und daß dieſer nur erſt bei ſeiner Himmelfahrt, jedoch ohne ſeine Natur dadurch weſentlich zu verändern, in einen Zuſtand der Verklärung übergegangen ſei [3].

---

[1] Auch hierüber iſt die Eſchatologie zu vergleichen.

[2] De resurrect. c. 9. p. 594. D. E.: *τίνος ἕνεκεν ἐν τῇ σαρκὶ τῇ παθούσῃ ἀνέστη, εἰ μὴ ἵνα δείξῃ τὴν σαρκικὴν ἀνάστασιν; καὶ τοῦτο βουλόμενος πιστοποιῆσαι, τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μὴ πιστευόντων, εἰ ἀληθῶς σώματι ἀνέστη, βλεπόντων αὐτῶν καὶ διαταζόντων, εἶπεν αὐτοῖς· οὔπω ἔχετε πίστιν, φησί· ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι, καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε. Καὶ πανταχόθεν αὐτὸν κατανοήσαντες, ὅτι αὐτός ἐστι καὶ ἐν τῷ σώματι, παρεκάλεσαν αὐτὸν φαγεῖν μετ' αὐτῶν, ἵνα καὶ διὰ τούτου βεβαίως μάθωσιν, ὅτι ἀληθῶς σωματικῶς ἀνέστη, καὶ ἔφαγε κηρίον καὶ ἰχθύν. Καὶ οὕτως ἐπιδείξας αὐτοῖς, ὅτι ἀληθῶς σαρκὸς ἀνάστασίς ἐστι, βουλόμενος ἐπιδεῖξαι καὶ τοῦτο, καθὼς εἴρηκεν· ἐν οὐρανῷ τὴν κατοίκησιν ἡμῶν ὑπάρχειν, ὅτι οὐκ ἀδύνατον καὶ σαρκὶ εἰς οὐρανὸν ἀνελθεῖν, ἀνελήφθη βλεπόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανόν, ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί.* Vgl. Müller de resurrectione Jesu Christi, vita eam excipiente et ascensu in coelum sententiae, quae in eccles. christ. ad finem usque saecul. 6. viguerunt. (Havn. 1836.) p. 77. sq. 101.

[3] Daß der Körper Chriſti bei ſeiner Himmelfahrt ein verklärter geweſen ſei, geht aus der dramatiſchen Schilderung hervor, welche Juſtin von dieſem Ereigniſſe entwirft: dial. c. Tr. c. 36. p. 134. (p. 255. B.). Daß aber der Apologet jenen Zuſtand der Verklärung erſt kurz vor der Himmelfahrt habe eintreten laſſen, dafür kann Cyrill von Alexandrien zum Bürgen dienen, welcher, wie in vielen Stücken, ſo auch in der Somatologie des auferſtandenen Chriſtus, ſelbſt gegen den

Wir haben bis jetzt die Menschwerdung Christi nach ihrer rein persönlichen Seite, die Lebensthätigkeit des Erlösers in ihren konkret-persönlichen Beziehungen aufgefaßt und dargestellt; es liegt uns demnächst ob, die Vorstellungen zu entwickeln, welche Justin von dem Heilszwecke und der Heilswirkung jener Menschwerdung hatte. Diese Vorstellungen schließen nichts Geringeres in sich, als die Zurückführung des Menschengeschlechtes zu der Vollkommenheit seines ursprünglichen Zustandes, als die Aufhebung der Sünde und aller ihrer Folgen, den physischen Tod ausgenommen. Zwar gibt Justin diese Bestimmung nicht so geradehin, wie wir sie ausgesprochen haben, aber letztere ist nur der kurze summarische Ausdruck für die mancherlei Erfolge, welche er von der Menschwerdung Jesu ausgehn läßt. Nach seinem Erachten ist Christus darum Mensch geworden, um sich unserer Leiden theilhaftig zu machen und Heilung zu bringen [1], um dem Ungehorsam, welcher durch die List der Schlange in die Welt gekommen war, ein Ende zu machen [2], um die verderbliche Macht und Herrschaft des Satans und der ihm gleichgesinnten Engel und Menschen zu brechen und aufzuheben [3], um durch Sterben und Auferstehn den Tod zu besiegen [4], seine Gläubigen zur Verachtung des Todes zu führen und zuletzt ganz von demselben zu befreien [5]. Was sind diese

---

Geist seines Jahrhunderts, den Lehrtypus Justin's wesentlich treu wiedergibt. S. Müller de resurrect. Jesu Christi p. 88. sq. 102.

[1] Apol. 2, 13. p. 97. (p. 51. D.): *δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν, ὅπως καὶ τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμέτοχος γενόμενος καὶ ἰασιν ποιήσηται.*

[2] Dial. c. Tr. c. 100. p. 195. (p. 327. C.).

[3] Apol. 2, 6. p. 93. (p. 45. A.): *ἄνθρωπος γέγονε . . ., ἀποκνηθεὶς ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων καὶ [ἐπὶ] καταλύσει τῶν δαιμόνων.* — dial. c. Tr. c. 100. p. 196. (p. 327. D.): *διὰ ταύτης γεγέννηται οὗτος, δι' οὗ ὁ θεὸς τόν τε ὄφιν καὶ τοὺς ὁμοιωθέντας ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους καταλύει.* — c. 94. p. 191. (p. 322. A.) — c. 111. p. 204. (p. 338. B.).

[4] Apol. 1, 63. p. 82. (p. 96. D.): *διὰ παρθένου ἄνθρωπος γενόμενος . . . ὑπὲρ σωτηρίας τῶν πιστευόντων αὐτῷ καὶ ἐξουθενηθῆναι καὶ παθεῖν ὑπέμεινεν, ἵνα ἀποθανὼν καὶ ἀναστὰς νικήσῃ τὸν θάνατον.*

[5] Dial. c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 264. A.): *διὰ τῆς παρθένου*

Theilbeſtimmungen in ihrer Geſammtheit Anderes, als der Ausdruck der Ueberzeugung, daß die gefallene und unſelig gewordene Menſchheit durch Chriſtum wieder gewinnen ſolle, was ſie urſprünglich beſaß, das Kleinod ungetrübter Reinheit und Seligkeit?

Als die Mittel, durch welche Chriſtus dieſen Erfolg erzielte und herbeiführte, nennt Juſtin die zwei, Jeſu Lehrthätigkeit und Tod. Dem perſönlichen Vorbilde des Herrn ſchreibt er niemals eine eigentlich erlöſende Kraft zu.

Von der Lehre Jeſu leitet Juſtin nicht bloß allgemeinhin die Erneuerung und Wiederbringung des menſchlichen Geſchlechtes ab [1], ſondern er äußert ſich auch nicht undeutlich über die Art und Weiſe, wie er dieſe Wirkung vermittelt denkt. Er bezieht ſich hierfür theils auf die Kraft, mit welcher Jeſus geredet, theils auf den Gegenſtand, von welchem er vorzugsweiſe geredet habe. Durch die Kraft ſeiner Rede, behauptet er [2], — eine Rede, feuriger und glänzender als die Strahlen der Sonne, welche in die Tiefen des Herzens und Sinnes dringt — durch die Kraft ſeiner Rede bewirkte Chriſtus, daß ſich die Völker allerwärts von ihrem ſchlechten Wandel bekehren und Buße thun. Dadurch, rühmt er anderwärts, führte und führt Chriſtus die Menſchen zu Gott zurück, daß er den lange verdunkelten Monotheismus wieder zu Anerkennung und Ehren brachte [3], die Dämonen, welche ſich widerrechtlich zu Objekten der Anbetung aufgeworfen hatten, in ihrem wahren Weſen und Streben kennen lehrte [4] und die Menſchen vermöge dieſer Erkenntniß von

---

.... γεννηθῆναι σαρκοποιηθεὶς ὑπέμεινεν, ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις καὶ οἱ ἐξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι καταλυθῶσι καὶ ὁ θάνατος καταφρονηθῇ. — c. 100. p. 196. (p. 327. D.): δι' οὗ (Χριστοῦ) ὁ θεὸς ... ἀπαλλαγὴν τοῦ θανάτου τοῖς μεταγινώσκουσιν ἀπὸ τῶν φαύλων καὶ πιστεύουσιν εἰς αὐτὸν ἐργάζεται.

[1] Apol. 1, 23. p. 57. (p. 68. C.): γενόμενος ἄνθρωπος, ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν, ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους.

[2] Dial. c. Tr. c. 121. p. 214. (p. 350. A. B.), vgl. apol. 1, 10. p. 49. (p. 58. D.).

[3] Coh. ad Graec. c. 38. p. 34. (p. 36. C.).

[4] Apol. 1, 5. p. 47. (p. 56. A. B.).

deren Dienſte abzog [1]). Wo man dem Worte Chriſti Glauben ſchenkt, hört der Dämonendienſt auf und der wahre Gottesdienſt nimmt ſeinen Anfang [2]).

Die umfaſſendſte Bedeutung für das Erlöſungswerk legt Juſtin dem Tode Jeſu bei. Tief durchdrungen von der Ueberzeugung, daß dieſer Tod die geheimnißvolle Macht ſei, durch welche, wie durch nichts Anderes, die Pfeiler der Kirche erbaut und getragen werden, durch welche, wie auf keinem andern Wege, die Heiligung und Beſeligung des Menſchen vermittelt und vollendet wird, macht er ihn zum Kulminationspunkte der geſammten Heilswirkſamkeit Chriſti. Und zwar eignet er ihm eine zwiefache, eine erlöſende und verſöhnende, Kraft zu. Erſtere, die erlöſende Kraft, ſpielt als die äußerlichere und in die Augen fallendere die Hauptrolle. Erlöſend nennt Juſtin den Tod Jeſu, ſofern derſelbe zunächſt von der Macht und der Herrſchaft des Satans und ſeiner Engel befreit. Dieſe Wirkung ſpricht er ihm theils ſchlechthin zu, wie wenn er ſagt [3]): „durch den Gekreuzigten hat die Schlange ihren Tod gefunden," oder wenn er als Inhalt der chriſtlichen Dankgebete angibt, daß die Mächte und Gewalten durch Chriſti Leiden völlig daniedergeſchlagen ſeien [4]), theils weiſt er jene Wirkung in ihren Manifeſtationen genauer nach. Als eine Frucht der Leiden und des Todes Chriſti betrachtet er es, einmal, daß die Dämonen vor Jeſu Namen zittern und kraft dieſes Namens den Chriſten gehorchen, wenn ihnen dieſe aus den Menſchenleibern zu weichen gebieten [5]), zum andern, daß die Heiden ihre Götzen laſſen und

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 83. p. 181. (p. 309. D. 310. A.): *ἰσχυρὸς ὁ λόγος αὐτοῦ πέπεικε πολλοὺς καταλιπεῖν δαιμόνια, οἷς ἐδούλευον, καὶ ἐπὶ τὸν παντοκράτορα θεὸν δι' αὐτοῦ πιστεύειν.*

[2]) Apol. 1, 14. p. 51. (p. 61. B.): *ἡμεῖς, μετὰ τὸ τῷ λόγῳ πεισθῆναι, ἐκείνων μὲν ἀπέστημεν, θεῷ δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ διὰ τοῦ υἱοῦ ἐπόμεθα.*

[3]) Dial. c. Tr. c. 91. p. 189. (p. 319. A.).

[4]) Dial. c. Tr. c. 41. p. 137. (p. 260. A.): *ἵνα εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ... ὑπὲρ τοῦ ... τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ.*

[5]) Dial. c. Tr. c. 30. sq. p. 128. (p. 247. C. D.): *τοῦ (Χρι-*

ſich im Glauben an Jeſum dem wahren Gottesdienſte zuwenden [1]). Mit keinem Worte aber gibt er, was bedauerlich iſt, zu erkennen, durch welchen Mittelbegriff er ſich dieſes Moment der Erlöſung realiſirt habe. Wenn Bähr [2]) dieſen Mittelbegriff in der Vorſtellung einer Loskaufung der Menſchen aus der Gewalt des Satans durch den Tod Jeſu als das Löſegeld gefunden zu haben glaubt, ſo hat er ſich durch eine Stelle im Dialoge mit Tryphon [3]) irre führen laſſen, in welcher, obenhin angeſehn, der Keim jener Vorſtellung allerdings zu liegen ſcheint, aber in Wirklichkeit doch nicht liegt. Alles hängt in jener Stelle an dem dünnen Faden des Zeitwortes κτᾶσθαι, welches nicht nothwendig den Begriff des Loskaufens ausdrückt, und, was die Hauptſache iſt, gerade in jener Stelle fehlt die Angabe, daß Chriſtus die Menſchen durch ſein Kreuz und Blut aus der Gewalt des Satans befreit habe. Unzweifelhaft haben Ziegler [4]) und Baur [5]) Recht, welche katholiſcher Seits Irenäus als

στοῦ) καὶ τὴν τοῦ ὀνόματος ἰσχὺν καὶ τὰ δαιμόνια τρέμει, καὶ σήμερον ἐξορκιζόμενα κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου .... ὑποτάσσεται· ὡς καὶ ἐκ τούτου πᾶσι φανερὸν εἶναι, ὅτι ὁ πατὴρ αὐτοῦ τοσαύτην ἔδωκεν αὐτῷ δύναμιν, ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεσθαι τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ. Εἰ δὲ τῇ τοῦ πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ τοσαύτη δύναμις δείκνυται παρακολουθήσασα καὶ παρακολουθοῦσα, πόση ἡ ἐν τῇ ἐνδόξῳ γινομένῃ αὐτοῦ παρουσίᾳ; — c. 49. p. 146. (p. 269. C.) — apol. 2, 6. p. 93. (p. 45. A. B.).

[1]) Dial. c. Tr. c. 91. p. 188. (p. 318. D.): κερατισθέντες (5 Moſ. 33, 17.), τουτέστι κατανυγέντες, οἱ ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τούτου τοῦ μυστηρίου (σταυροῦ) εἰς τὴν θεοσέβειαν ἐτράπησαν ἀπὸ τῶν ματαίων εἰδώλων καὶ δαιμόνων. — c. 131. p. 223. (p. 360. C.) — c. 134. p. 226. (p. 364. C.).

[2]) Die Lehre der Kirche vom Tode Jeſu S. 49. 51.

[3]) Dial. c. Tr. c. 134. p. 226. sq. (p. 364. C.): ἐδούλευσεν Ἰακὼβ τῷ Λάβαν ὑπὲρ τῶν ῥαντῶν καὶ πολυμόρφων θρεμμάτων· ἐδούλευσε καὶ τὴν μέχρι σταυροῦ δουλείαν ὁ Χριστὸς ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ποικίλων καὶ πολυειδῶν ἀνθρώπων, δι' αἵματος καὶ μυστηρίου τοῦ σταυροῦ κτησάμενος αὐτούς.

[4]) Hist. dogm. de redemtione. Gotting. 1791., abgedruckt in Velthusen, Kuinöl et Ruperti comment. theolog. T. V. p. 247. sq.

[5]) Die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung in ihrer geſchichtlichen Entwickelung (Tübing. 1838.) S. 30.

den Erſten betrachten, welcher die von der alten Kirche mit ſo großer Vorliebe aufgenommene und feſtgehaltene Loskaufungstheorie vorgetragen habe. Nächſt der Errettung aus der Gewalt des Satans ſetzt Juſtin die erlöſende Kraft des Todes Jeſu in die Wiedergeburt, durch welche der Menſch aus dem thatſächlichen Zuſammenhange mit der Sünde tritt, durch welche er von der Befleckung der Sünde gereinigt wird. Das Leiden, der Tod, das Blut Chriſti — Ausdrücke, mit welchen er wechſelt, ohne einen reellen Unterſchied zu ſetzen — reinigt die Gläubigen [1], befreit die Seelen von aller Art Schlechtigkeit [2], erlöſt und läutert auch die am tiefſten geſunkenen Menſchen [3], iſt ein Waſſer des Lebens, ein Bad der Sinnesänderung und der Gotteserkenntniß, für die Ungerechtigkeit der Völker Gottes geſchehn und einzig im Stande, die Reuevollen zu reinigen [4]. Als das Prinzip der Wiedergeburt nennt Juſtin den Kreuzestod Chriſti einmal ausdrücklich [5], auch liegt dieſelbe Beziehung unſtreitig der oft wiederholten Verſicherung zu Grunde, daß die

---

[1]) Apol. 1, 32. p. 63. (p. 74. A.): *δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ.*

[2]) Dial. c. Tr. c. 41. p. 137. (p. 260. A.): *τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων Ἰησοῦς Χριστός.*

[3]) Dial. c. Tr. c. 86. p. 184. (p. 314. A.): *ἡμᾶς βεβαπτισμένους ταῖς βαρυτάταις ἁμαρτίαις, ἃς ἐπράξαμεν, διὰ τοῦ σταυρωθῆναι ἐπὶ τοῦ ξύλου καὶ δι' ὕδατος ἁγνίσαι ὁ Χριστὸς ἡμῶν ἐλυτρώσατο.* — c. 94. p. 191. (p. 322. A.).

[4]) Dial. c. Tr. c. 14. p. 114. (p. 231. B. C.): *διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, ὃ ὑπὲρ τῆς ἀνομίας τῶν λαῶν τοῦ θεοῦ γέγονεν, ὡς Ἡσαΐας βοᾷ* (52, 10. ff. 53.), *ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν καὶ γνωρίζομεν, ὅτι τοῦτ' ἐκεῖνο, ὃ προηγόρευε τὸ βάπτισμα, τὸ μόνον καθαρίσαι τοὺς μετανοήσαντας δυνάμενον, τοῦτό ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς.* Faſt allgemein ſind bisher dieſe Worte auf die Taufe bezogen worden, ſo z. B. von Starck (Geſchichte der Taufe und Taufgeſinnten. Leipz. 1789. S. 30.), ja noch von Matthies (baptismatis expositio biblica historica dogmatica. Berol. 1831. p. 163.) und Nielſen (de vi et effectibus, baptismo ab ecclesiae patribus tributis. Havn. 1836. I. p. 28.). Und doch zeigt der Zuſammenhang auf das klarſte, daß ſie nur von dem Tode Chriſti verſtanden werden dürfen.

[5]) Dial. c. Tr. c. 138. p. 229. (p. 367. C.).

ſündigen Menſchen durch die Striemen Chriſti Heilung empfingen [1]). Ein drittes erlöſendes Moment jenes Todes findet Juſtin endlich darin, daß derſelbe die Gläubigen vor dem Tode bewahre. Dieſes Moment tritt, abgeſehn von allen übrigen bereits angeführten Stellen, vorzüglich klar in dem Parallelismus hervor [2]: „gleich wie das Blut des Paſſalammes die Iſraeliten in Egypten gerettet hat, alſo wird auch das Blut Chriſti die Gläubigen von dem Tode erretten.“

Der bisher dargeſtellten Auffaſſung des Todes Jeſu als eines Erlöſungsaktes läßt Juſtin nun zwar die andere Betrachtungsweiſe deſſelben zur Seite gehn, wonach derſelbe unter den Begriff der Verſöhnung fällt; aber leider iſt ſich dabei der Apologet weder des innern und gegenſeitigen Zuſammenhanges zwiſchen der Erlöſung und Verſöhnung bewußt geworden, noch kommt die Idee der Verſöhnung bei ihm überhaupt zu ihrem vollen Rechte. Nur erſt ihre allgemeinſten Grundlinien zeichnet er. Dieſe ſind gegeben, wenn er den Tod Chriſti ein Opfer für alle Sünder, welche ſich beſſern und gerecht leben wollen, nennt [3]), wenn er Jeſum als das Paſcha, welches für die Menſchen geopfert worden ſei [4]), als den ewigen Prieſter Gottes (Pſalm 110, 4.), welcher die gläubig zu ihm Nahenden ſegne [5]), darſtellt, wenn er endlich von ſeinem Blute die Vergebung der Sünden ableitet [6]).

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 43. p. 139. (p. 261. D.): *τούτου ἀποθνήσκειν μέλλοντος, ἵνα τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰαθῶμεν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἄνθρωποι.* — c. 17. p. 117. (p. 234. D.) — c. 95. p. 192. (p. 323. A.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 111. p. 204. (p. 338. C.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 40. p. 137. (p. 259. C.): *προσφορὰ ἣν ὑπὲρ πάντων τῶν μεταγνοεῖν βουλομένων ἁμαρτωλῶν καὶ νηστευόντων, ἣν καταλέγει Ἡσαΐας* (58, 3. ff.) *νηστείαν.*

[4]) Dial. c. Tr. c. 111. p. 204. (p. 338. C.): *ἦν τὸ πάσχα ὁ Χριστός, ὁ τυθεὶς ὕστερον.*

[5]) Dial. c. Tr. c. 33. p. 130. (p. 251. A. B.) — c. 42. p. 138. (p. 260. C.) — c. 96. p. 192. (p. 323. C.) — c. 113. p. 206. (p. 341. A.).

[6]) Dial. c. Tr. c. 44. p. 140. (p. 263. B.) — c. 54. p. 149. (p. 278. D.) — c. 111. p. 205. (p. 338. D.).

Schreibt aber Justin dem Tode Jesu beides, eine erlösende und versöhnende Kraft zu, erhebt er ihn zu der objektiven Thatsache, durch welche den Christen Vergebung der Sünden und sittliches Leben erworben und möglich gemacht ist, so hat die Untersuchung Wichtigkeit, ob er diese sündentilgende Kraft des Todes Christi auf das ganze Leben der Gläubigen bezogen oder rein auf die Epoche vor deren selbstbewußten Hinzutritte zur Gemeinde beschränkt habe. Beide Annahmen haben ihre Vertreter gefunden [1]). Wir halten die letztere

---

[1]) Letztere vertheidigt Bretschneider (die Grundlage des evangel. Pietismus S. 302.), erstere Bähr (die Lehre der Kirche vom Tode Jesu S. 52. f.). Auch Augusti (Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte 4 Aufl. S. 362.) schreibt: „alle Kirchenväter betrachten den Tod Jesu als ein für die Sünden der Welt dargebrachtes und für immer wirksames Opfer." Bähr beruft sich, um seine Meinung zu stützen, mit Unrecht auf folgende zwei Stellen des Dialogs: c. Tr. c. 40. p. 136. sq. (p. 259. A.): *οὗ τῷ αἵματι κατὰ τὸν λόγον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως χρίονται τοὺς οἴκους ἑαυτῶν, τουτέστιν ἑαυτούς, οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν* — und c. Tr. c. 54. p. 149. (p. 273. D.): *τὸ ἀπὸ τοῦ πατριάρχου Ἰακὼβ προπεφητευμένον* (1 Mos. 49, 11.) .... *τὸ τῷ αἵματι αὐτοῦ (Χριστοῦ) ἀποπλύνειν μέλλειν τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ ἐδήλου. Στολὴν γὰρ αὐτοῦ ἐκάλεσε τὸ ἅγιον πνεῦμα τοὺς δι' αὐτοῦ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντας.* In keiner dieser beiden Stellen ist von einer auch über die Bekehrungsepoche der Christen hinaus fortwirkenden (sühnenden und reinigenden) Kraft des Todes Jesu die Rede. In der erstern Stelle sind die Gläubigen diejenigen, welche dieß eben geworden sind. Diese Neubekehrten durften schon in dem Momente, wo sie sich mit dem Blute Christi bestreichen, d. h. der Segnungen dieses Blutes theilhaftig werden, Gläubige genannt werden, weil ja jegliche Theilnahme an dem Verdienste des Erlösers den Glauben zur wesentlichen Voraussetzung hat. Die sittliche Reinigung aber, welcher in der zweiten Stelle erst im Gefolge der Sündenvergebung Erwähnung geschieht, ist nicht eine solche, welche sich kraft des Versöhnungstodes Christi im Leben der Gläubigen immer wiederholte, sondern diejenige Läuterung, welche das Christenthum seinen Bekennern gleich mit und in ihrer Bekehrung zueignet. Vollkommen sachgemäß ist es, wenn diese Läuterung hinter die Sündenvergebung gesetzt wird; denn letztere ist von jener die Quelle. Wollte man aber, was nicht so fern liegt, den Titel des ewigen Priesters, welchen Justin Christo ertheilt, zum Beweise nehmen, daß jener die versöhnende und heiligende Kraft des Todes Jesu über das ganze Leben der Gläubigen ausgedehnt habe, so ist zu erinnern, daß Christus

für die richtige. Sie hat, meinen wir, in folgender Stelle ihre vollkommene Gewähr: dial. c. Tr. c. 111. p. 205. (p. 338. D.): *τὸ σύμβολον τοῦ κοκκίνου σπαρτίου* (Jos. 2, 18.) .... *ὁμοίως τὸ σύμβολον τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐδήλου, δι' οὗ οἱ πάλαι πόρνοι καὶ ἄδικοι ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν σώζονται, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντες καὶ μηκέτι ἁμαρτάνοντες.* Nach dieser Stelle weiß Justin nur von einer einmaligen Sündentilgung als die Frucht des Kreuzestodes Christi, sie geschieht bei dem Eintritte des Einzelnen in die Lebensgemeinschaft des Erlösers und begreift die vor diesem Eintritte, im Zustande der Unwissenheit und trägen Unfreiheit begangenen Sünden. Nach der Bekehrung sündigt der Christ nicht mehr oder thut er's, so muß ihm, wie Justin anderwärts lehrt, seine Reue die göttliche Gnade aufs Neue zuwenden.

Wir stehn bei dem letzten Punkte, welcher eine Erörterung heischt, ob nämlich Justin, sofern er Christi Tod als einen Opfertod denkt, dabei bereits die Idee einer stellvertretenden Genugthuung gefaßt, ob er seine Versöhnungslehre im Sinne der spätern Satisfaktionstheorie verstanden habe. An sich ist dieß freilich gleich von vorn herein wenig wahrscheinlich, weil ja Justin überhaupt die Opferidee nur höchst unvollkommen erfaßt und verfolgt; doch hat man jene Behauptung gewagt [1] und sich dabei auf Momente bezogen, welche allerdings etwas Verführerisches haben. Justin spricht mehr als einmal den Gedanken aus, daß Christus für (*ὑπέρ*) die Menschen gelitten habe und gestorben sei; ja er wirft einmal die Bemerkung hin, daß der Heiland für alle Menschen den Fluch Aller auf sich genommen habe. Ist dieß nicht die reine Satisfaktionslehre?

---

den erwähnten Titel bloß darum empfängt, weil sein Sühnopfer, sofern es die Christen, welchen es einmal zu Gute gekommen ist, nicht durch eigene Schuld unwirksam machen, ewige Bedeutung hat und weil es fort und fort denen, welche zur christlichen Gemeinde neu hinzutreten, zugewendet wird: c. Tr. c. 33. p. 130. (p. 251. B.).

[1] Unter Andern Seiler (über den Versöhnungstod Christi I. S. 509. f.), Lange (ausführliche Geschichte der Dogmen I. S. 164. ff.) und Münter (Handbuch der ältesten christl. Dogmengeschichte II, 1. S. 318.).

So scheint es, doch es scheint eben nur. In Wahrheit ist Justin mit der stellvertretenden Genugthuung selbst nach ihrer ersten und einfachsten Grundlage noch völlig unbekannt. Die Präposition ὑπέρ hat in den Stellen, in welchen das Leiden und der Tod Christi als ein für die Menschen geschehenes dargestellt wird, nicht die Bedeutung von „anstatt", sondern von „zu Gunsten" oder „zum Heile". Es erhellt dieses auf das bestimmteste aus einer Reihe von Aeußerungen, deren wir nur zwei ausheben wollen. So sagt Justin [1]: „Christus hat nach seiner Geburt von einer Jungfrau zum Heile (ὑπὲρ σωτηρίας) seiner Gläubigen Verachtung und Leiden übernommen" — und [2]: „Christus hat sich der Geburt und dem Kreuzestode nicht aus Bedürfniß, sondern zu Gunsten (ὑπέρ) des Menschengeschlechtes unterzogen." Daß ferner durch den Tod Jesu die göttliche Strafgerechtigkeit habe zufriedengestellt werden müssen, weiß Justin so wenig, als daß der Seelenkampf Jesu in dem Garten Gethsemane, welcher sich bis zum Blutschweiße steigerte, ein eigentlicher Sühnakt gewesen sei, daß die Angst jener Stunde von der Schwere des göttlichen Zornes hergerührt habe, durch deren Uebernahme Seitens des stellvertretenden Mittlers die Menschen von dem Fluche ihrer Sünden befreit worden seien. Er weist jenem Kampfe am Oelberge vielmehr bloß die Bestimmung zu, die wahre Menschheit Jesu außer Zweifel zu setzen [3]. Wenn er im Dialoge die merkwürdigen Worte hinstellt: τὸν ἑαυτοῦ Χριστὸν ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ὁ πατὴρ τῶν ὅλων τὰς πάντων κατάρας ἀναδέξασθαι ἐβουλήθη, so kann er damit in keinem Falle haben sagen wollen, daß Gott seinen Christ anstatt der Menschen (auf Grund seines freiwilligen Einverständnisses) verflucht, d. h. mit aller der Strafe belastet habe, welche die Menschen für ihre Sünde hätte treffen müssen. Denn er protestirt angelegentlich und wiederholt gegen die von seinem jüdischen Gegner wegen 5 Mos. 21, 23. erhobene Beschuldi-

[1] Apol. 1, 63. p. 82. (p. 96. D.).

[2] Dial. c. Tr. c. 88. p. 186. (p. 316. A.). Andere Stellen der Art sind apol. 1, 63. p. 81. (p. 96. A.) dial. c. Tr. c. 74. p. 171. (p. 300. A.) c. 134. p. 226. (p. 364. C.).

[3] Dial. c. Tr. c. 103. p. 199. (p. 331. C. D.).

gung, daß der Fluch des Gesetzes oder Gottes auf dem gekreuzigten Erlöser geruht habe. Er bezeichnet diesen Fluch bezüglich der Person Christi als einen bloß scheinbaren[1], nennt die Juden darum, daß sie Jesum für einen Feind Gottes und einen mit dem Fluche Behafteten ansähn, sinnlos[2] und ruft ihnen strafend zu[3]: „wenn der Vater des Alls gewollt hat, daß sein Christ zum Heile der Menschen aus allerlei Volk den Fluch Aller auf sich nähme, weil er wußte, daß er ihn nach seiner Kreuzigung und seinem Tode auferwecken würde; warum redet ihr so, als ob der, welcher sich nach dem Willen des Vaters diesem Leiden unterzogen hat, verflucht wäre?" Er fügt erläuternd bei[4]: „das im Gesetze Geschriebene: verflucht ist Jeder, welcher am Holze hängt, befestigt unsere Hoffnung, welche auf dem gekreuzigten Christus ruht, nicht als ob Gott diesen Gekreuzigten verfluchte, sondern sofern Gott vorausſagt, was ihr und die euch Gleichgesinnten thun würdet." Später erinnert er nochmals[5]: „unser leidenbelasteter und gekreuzigter Christus wurde nicht vom Gesetze verflucht, sondern that kund, daß er allein retten könne, welche vom Glauben an ihn nicht lassen." Wenn demnach Justin sagt, daß Christus den Fluch Aller auf sich genommen habe, so kann dieses unter keinen Umständen dahin verstanden werden, als ob Christus die Sündenstrafen für die Menschen getragen und an seiner eigenen Person

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 90. p. 187. (p. 317. D.): *Μωσῆς πρῶτος ἐξέφανεν αὐτοῦ ταύτην τὴν δοκοῦσαν κατάραν, δι' ὧν ἐποίησε σημείων.*

[2]) Dial. c. Tr. c. 93. p. 191. (p. 321. C.): *ἐκεῖνον μὲν ὡς ἐχθρὸν θεοῦ καὶ κατηραμένον ἀξιοῦτε ἀποδεικνύναι ἐσταυρῶσθαι· ὅπερ τῆς ἀλογίστου ὑμῶν γνώμης ἔργον ἐστίν.*

[3]) Dial. c. Tr. c. 95. p. 192. (p. 322. D. 323. A.).

[4]) Dial. c. Tr. c. 96. p. 192. (p. 323. C.): *τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ* (5 Mos. 21, 23.)· *ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, οὐχ ὡς τοῦ θεοῦ καταρωμένου τούτου τοῦ ἐσταυρωμένου ἡμῶν τονοῖ τὴν ἐλπίδα ἐκκρεμαμένην ἀπὸ τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ, ἀλλ' ὡς προείποντος τοῦ θεοῦ* u. s. w.

[5]) Dial. c. Tr. c. 111. p. 204. (p. 338. B.): *ὁ παθητὸς ἡμῶν καὶ σταυρωθεὶς Χριστὸς οὐ κατηράθη ὑπὸ τοῦ νόμου, ἀλλὰ μόνος σώσειν τοὺς μὴ ἀφισταμένους τῆς πίστεως αὐτοῦ ἐδήλου.*

abgebüßt habe, ſondern es kann nur bedeuten: Chriſtus hat die des Fluches würdigen Sünden der Menſchen mit ihren Folgen auf ſich genommen, um ſie hinwegzuthun. Wie? bleibt unentſchieden. Juſtin gibt zu dieſem Wie? nirgends einen Schlüſſel, er hatte keinen. Nur über das Was? war er mit ſich eins, nur das ſtand ihm feſt: der Kreuzestod Chriſti hat den Menſchen Vergebung der Sündenſchuld und Freiheit vom Sündendienſte erworben. Nur das war ſeine klare, gewiſſe Ueberzeugung, was er ausdrücklich bekennt [1]: „in dem Geſetze iſt über die gekreuzigten Menſchen der Fluch verhängt, dieſer Fluch trifft aber nicht auch den Chriſt Gottes, durch ihn rettet Gott vielmehr die, welche des Fluches Würdiges gethan haben.“

Zweiter Artikel.

Die objektiven Aneignungsmittel des Heiles.

Frühe war die Kirche über die Frage einig, durch welche Vermittlungsmomente die Theilnahme des Einzelnen an der durch Chriſtum begründeten Erlöſung geſchehe. Einſtimmig betrachtete ſie die Taufe und das Abendmahl als die beiden objektiv wirkſamen Vehikel, durch welche die chriſtlichen Gnadengaben in Herz und Leben der Chriſten übergehn.

A. Die Taufe.

Nicht bloß als ſinnreicher Gebrauch, durch welchen der Eintritt des Individuums in die Kirche bezeichnet und gleichſam beglaubigt wird, auch nicht als bloßes bedeutungsvolles Symbol, durch welches die innere Geiſtesweihe und Wiedergeburt des Eintretenden verſinnbildet wird, vielmehr als wirkungskräftiges Medium, durch welches die Segnungen des Evangeliums, insbeſondere des Opfertodes Jeſu auf die Gläubigen objektiv übergeleitet werden, galt der alten Kirche die Handlung der Taufe.

[1] Dial. c. Tr. c. 94. p. 192. (p. 322. C.): *ἐν τῷ νόμῳ κατάρα κεῖται κατὰ τῶν σταυρουμένων ἀνθρώπων, οὐκ ἔτι δὲ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ κατάρα κεῖται, δι' οὗ σώζει πάντας τοὺς καταράς ἄξια πράξαντας.*

Kaum läßt sich ein einziger Kirchenlehrer namhaft machen, welcher den Taufakt rein disciplinarisch und symbolisch aufgefaßt hätte, ob es schon nicht selten geschieht, daß wenigstens der Name des Symbols auf die heilige Handlung übergetragen wird. Mit glänzenden Farben wird dabei von Vielen die Wirkung der Taufe gemalt, eine fast magische Allgewalt wird ihr nicht selten beigemessen. Nicht der Seele allein, auch dem Körper wird ihre segnende Wirksamkeit zugeeignet. Leitet man für die Seele Vergebung der Sünden und intellektuelle wie sittliche Wiedergeburt von ihr her, so läßt man den Körper seine Auferstehungsfähigkeit aus ihr schöpfen. Erleuchtung, Befreiung von der Befleckung der Sünde, Wiederhinkehr zur vollen Verwandtschaft mit Gott, leibliche und seelische Unvergänglichkeit, ewiges Heil und Leben sind die vielbefassenden Segnungen, welche man sich von ihr verspricht. Solchergestalt ist leicht begreiflich, daß die alte Kirche die Taufe für unentbehrlich zum Heile ansehn mußte (nur die Bluttaufe des Märtyrertodes wog in der kirchlichen Meinung den Mangel der Wassertaufe auf); eben so klar ist, daß sie der anfangs bestrittenen Kindertaufe auf die Länge keinen ernstlichen Widerstand entgegenstellen konnte. Indem aber die alte Kirche der Taufe eine objektive Wirkung beimaß, vergaß und versäumte sie doch nicht, Glauben und Reue zu ihr in Beziehung zu setzen. Nur höchst selten wurde der Handlung, abgesehn von aller Subjektivität des Täuflings, eine absolut wirkende Kraft zugeschrieben. Fanden sich die Väter nicht geneigt, Glauben und Reue als wesentlich mitwirkende Faktoren der innern Heiligung anzuerkennen, so räumten sie beiden doch wenigstens die Stelle unumgänglicher Vorbedingungen ein.

Justin hat neuerdings mitunter die zweideutige Ehre erfahren, daß seine Lehre von der Taufe verhältnißmäßig reiner und unverfälschter genannt worden ist, als die der übrigen Väter [1]. Wir glauben, unverdient. Allerdings finden sich bei ihm nicht so erhabene, wir möchten sagen, überspannte Schil-

[1]) So von Münscher (Handbuch der christl. Dogmengeschichte II. S. 304.) und Starck (Geschichte der Taufe und Taufgesinnten S.

derungen der Taufwirkungen, als z. B. bei Barnabas[1] und Clemens von Alexandrien[2]; allein seine Ueberzeugung begreift bereits alle wesentlichen Momente, welche das kirchliche Dogma kenntlich machen. Er sieht in der Taufe, dem freien Geschenke der göttlichen Güte[3], zunächst den äußerlichen Akt, in Folge dessen der Christ als solcher anerkannt wird, durch welchen er die Berechtigung empfängt, an der Feier des heiligen Abendmahles Theil zu nehmen; die Taufe gilt ihm als feierlicher Einweiheritus zum Christenthume. „An der Eucharistie," sagt er[4], „kann Niemand Theil nehmen, als wer überzeugt ist, daß das wahr sei, was wir lehren, wer das Wasserbad zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt empfangen hat und so lebt, wie Christus geboten hat." Diese kirchlich-gesellschaftliche Bestimmung des Taufakts ist aber nur die äußerlichste Seite der heiligen Handlung; die höhere, innerlichere Bedeutung desselben ist die Mittheilung göttlicher Gnade und göttlichen Lebens an die Täuflinge. Diese Mittheilung, zu deren Darstellung der Name Erleuchtung[5] und Erleuchtete[6], welchen Justin zufolge eines auch

28. ff.) Dagegen Gaab (Abhandlungen zur Dogmengeschichte S. 79.): „wie kraß sind nicht die Aeußerungen eines Justin's und Athenagoras von der Taufe?"

[1]) Epist. c. 11. T. I. p. 38.: καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ, τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι.

[2]) Paedag. 1, 6, 26. T. I. p. 122. 1, 6, 28. p. 123. 1, 29. sq. p. 125.

[3]) Dial. c. Tr. c. 43. p. 139. (p. 261. C.).

[4]) Apol. 1, 66. p. 83. (p. 97. E. 98. A.).

[5]) Apol. 1, 61. p. 80. (p. 94. D.): καλεῖται τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων. Daher dial. c. Tr. c. 39. p. 136. (p. 258. A.): φωτιζόμενοι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ. Anders deutet Clemens den Titel φώτισμα; er erklärt ihn daraus, daß die Taufe (wie durch magische Wirkung) das geistige Auge erschließe und zum Anschaun des Göttlichen befähige: paed. 1, 6, 26. T. I. p. 122.: καλεῖται πολλαχῶς τὸ ἔργον τοῦτο χάρισμα καὶ φώτισμα καὶ τέλειον καὶ λουτρόν· ... φώτισμα, δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τουτέστιν δι' οὗ τὸ θεῖον ὀξυωποῦμεν.

[6]) Wenn es mit der philologischen Singularität seine Richtigkeit

ſonſt bezeugten kirchlichen Sprachgebrauches der Taufe und den Täuflingen ertheilt, keineswegs dient, indem ſich dieſe Benennung bloß auf den vorausgegangenen Katechumenen-Unterricht bezieht, dieſe Mittheilung göttlicher Gnade und göttlichen Lebens, welche in der Taufe geſchieht, befaßt die beiden Stücke der Sündenvergebung und der Wiedergeburt [1]; wer die Taufe empfängt, empfängt Erlaß ſeiner Schuld und ſittliche Wiedererneuerung. Dieſer Wiedererneuerung gedenkt Juſtin unter mancherlei Bildern und ohne Beſchränkung. Durch die Taufe erhält der Menſch die geiſtliche Beſchneidung [2] und wird neu [3], er läßt ab, ein Kind des Zwanges und der Unwiſſenheit zu ſein, und gelangt zum vollen Beſitze der Erkenntniß und freien Selbſtbeſtimmung [4], er wird von allen ſeinen Sünden, auch den

---

hat, von welcher Auguſti (Handbuch d. chriſtl. Archäologie I. S. 148.) berichtet, daß nämlich die ſchon getauften Chriſten von den Vätern in der Regel φωτιζόμενοι und nur zuweilen, gleichſam ausnahmsweiſe, φωτισθέντες, dagegen die zu taufenden Katechumenen oder Täuflinge für gewöhnlich φωτισθέντες genannt worden ſeien, ſo iſt der Sprachgebrauch Juſtin's den Ausnahmen zuzuzählen. Bei ihm ſind φωτιζόμενοι die Täuflinge und φωτισθέντες die Getauften: apol. 1, 61. p. 80. (p. 94. E.) u. 1, 65. p. 82. (p. 97. C.).

[1] Apol. 1, 66. p. 83. (p. 98. A.): τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν. — 1, 61. p. 79. (p. 93. E. 94. A.): ἄγονται ὑφ' ἡμῶν, ἔνθα ὕδωρ ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται. Auffallend iſt, gegen derartige Stellen gehalten, der Irrthum Tzſchirner's (Fall des Heidenthums I. S. 260. Anm. 1.): „die Anſicht von der Taufe, daß ſie nicht bloß den feierlichen Uebergang zum Chriſtenthume bezeichne, ſondern auch die vorher begangenen Sünden austilge und neue Kräfte zum Guten mittheile, wird zwar nicht bei Juſtin, wohl aber bei frühern und ſpätern Schriftſtellern gefunden.

[2] Dial. c. Tr. c. 43. p. 139. (p. 261. C.): ἡμεῖς διὰ τοῦ βαπτίσματος αὐτὴν (πνευματικὴν περιτομήν), ἐπειδὴ ἁμαρτωλοὶ ἐγεγόνειμεν, διὰ τὸ ἔλεος τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐλάβομεν καὶ πᾶσιν ἐφετὸν ὁμοίως λαμβάνειν.

[3] Apol. 1, 61. p. 79. (p. 93. D.): ὃν τρόπον ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ, ἐξηγησόμεθα.

[4] Apol. 1, 61. p. 80. (p. 94. C.): ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν, ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν ἐν τῷ ὕδατι, ἐπο-

ſchwerſten, gereinigt [1]). Sündenſühnende Kraft aber erkennt Juſtin der Taufe nur bezüglich der vor ihrem Empfange begangenen Sünden zu [2]). Solche zwiefache, theils ſündenſühnende theils ſündentilgende, Kraft, welche die Taufe hat, betrachtet Juſtin zwar als eine objektive, keineswegs aber ſteigert er dieſe Objektivität bis zur magiſchen, ſo zu ſagen, mechaniſchen Unwiderſtehlichkeit. Glaube und Reue des Täuflings bleiben ihm vielmehr weſentliche Grundbedingungen der Perception des Taufſegens; nicht als ob er jenen Glauben und jene Reue für eigentliche Koefficienten dieſes Segens anſähe, nur als die ſubjektiven Präparative, durch welche der Täufling des Empfanges der Taufweihe überhaupt fähig wird, fordert er ſie. „Wer ſich überzeugt hat und glaubt," berichtet er [3]), „daß unſere Lehren wahr ſind, und darnach leben zu können verſpricht, der wird angewieſen, zu beten und unter Faſten Vergebung für ſeine frühern Sünden von Gott zu erflehn, indem wir mitbeten und faſten." Weiterhin verſichert er [4]): „von Jeſaias dem Propheten wird angegeben, durch welches Mittel diejenigen, welche geſündigt haben und Reue fühlen, den Sünden entfliehn können." Noch deutlicher erklärt er ſich im Dialoge [5]): „diejenigen, welche durch Waſſer und Glauben und Kreuz vorbereitet ſind und bereuen, was ſie geſündigt haben, werden dem zukünftigen Gerichte Gottes entgehn." Daß die Taufe jene wunderbaren Erfolge herbeizuführen vermag, daß ſie Sündenvergebung und Sündenfreiheit wirkt, leitet Juſtin, wie es nach einer eben berührten Stelle der größern Apologie ſcheinen könnte [6]), nicht

νομάζεται τῷ ἐλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα.

[1]) Apol. 1, 61. p. 80. (p. 94. A.) dial. c. Tr. c. 86. p. 184. (p. 314. A.).

[2]) Apol. 1, 61. p. 79. (p. 93. E.): τῶν προημαρτημένων ἄφεσις. — 1, 61. p. 80. (p. 94. C.): ἄφεσις ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν.

[3]) Apol. 1, 61. p. 79. (p. 93. E.), vgl. 1, 65. p. 82. (p. 97. B.).

[4]) Apol. 1, 61. p. 80. (p. 94. A.).

[5]) Dial. c. Tr. c. 138. p. 229. (p. 368. A.): δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου οἱ προπαρασκευαζόμενοι καὶ μετανοοῦντες ἐφ' οἷς ἥμαρτον ἐκφεύξονται τὴν μέλλουσαν ἐπέρχεσθαι τοῦ θεοῦ κρίσιν.

[6]) Apol. 1, 61. p. 80. (p. 94. C.). G. Nielsen de vi et effectibus baptismo ab ecclesiae patribus tributis p. 29.

etwa von einem geheimnißvollen Zauber der Taufformel ab, sondern er setzt theils, wie vor ihm schon Hermas [1] und nach ihm die clementinischen Eklogen [2], Tertullian [3], Cyprian [4] und Cyrill von Jerusalem [5], eine Verbindung des göttlichen Geistes mit dem Taufwasser voraus, theils betrachtet er, wie außerdem Ignatius [6], Tertullian [7] und Gregorius der Nyssener [8], die Taufe als den Vermittlungsakt, durch welchen den Gläubigen das Verdienst des Kreuzestodes Jesu zugeeignet wird. Ersteres liegt in der Bezeichnung angedeutet, die Justin von den Christen gebraucht, „mit dem heiligen Geiste Getaufte" [9], letzteres geht aus der wiederholten eigenthümlichen Zusammenstellung hervor, in welcher er die Taufe neben dem Tode Jesu aufführt [10]. Letzterm Punkte zur Bestätigung dient außerdem, daß die sündensühnende Kraft des Todes Jesu und der Taufe gleichmäßig auf die Sünden vor dem Uebertritte der Getauften zum Christenthume beschränkt wird.

So oft Justin der Taufe gedenkt, erscheinen Erwachsene als die Objekte, an welchen die heilige Handlung vollzogen wird. Eine Kindertaufe kennt er noch nicht. Die Spuren von derselben, welche man in seinen Schriften zu entdecken geglaubt hat [11], sind grundlos geträumte, künstlich erzeugte [12]. Mit den

---

1) Past. 1, 3, 3. T. I. p. 79.

2) Eclog. ex script. prophet. c. 7. sq. T. IV. p. 33.

3) De baptism. c. 4. T. IV. p. 161.: omnes aquae de pristina originis praerogativa (1 Mos. 1, 2.) sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato deo. Supervenit enim statim spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semet ipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.

4) Epistol. 74, 5. T. I. p. 225.

5) Cateches. 3, 3. p. 40. sq. (ed. Toutt. Par. 1720.).

6) Ad Ephes. c. 18. T. II. p. 16.

7) De baptism. c. 11. T. IV. p. 169.

8) Catech. orat. c. 33. Opera Par. 1615. T. II. p. 528.

9) Dial. c. Tr. c. 29. p. 127. (p. 246. C.).

10) Dial. c. Tr. c. 86. p. 184. (p. 314. A.) u. c. 138. p. 229. (p. 367. D. 368. A.). S. die Stellen S. 420. 430.

11) So Walch historia paedobaptismi quatuor priorum seculorum: Miscell. sacr. p. 496. sq.

12) Vgl. was in dieser Hinsicht schon von Pertsch (Versuch einer

Worten: apol. 1, 15. p. 52. (p. 62. B.): *πολλοί τινες καὶ πολλαί, ἑξηκοντοῦται καὶ ἑβδομηκοντοῦται, οἳ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, ἄφθοροι διαμένουσι* ist weiter Nichts gesagt, als daß viele Individuen beiderlei Geschlechts schon in jungen Jahren Schüler Christi geworden seien. Der Begriff des *μαθητεύεσθαι* schließt das Getauftsein nicht nothwendig in sich [1], er zwingt bloß, an ein Katechumenat zu denken. Und selbst gesetzt, in *μαθητεύεσθαι* läge der Taufakt eingeschlossen, so wäre darum noch keineswegs bestimmt von der Kindertaufe die Rede. *Ἐκ παίδων*, zumal im Gegensatze von *ἑξηκοντοῦται* und *ἑβδομηκοντοῦται*, könnte eben so gut das angehende Jünglings- und Jungfrauen-Alter andeuten [2]. Wenn ferner Justin die christliche Taufe mit der jüdischen Beschneidung vergleicht und dabei die Versicherung gibt, daß Alle die geistliche Beschneidung, welche die Christen in der Taufe empfingen, gewinnen könnten [3], so dehnt er jene Vergleichung keinesfalls bis auf die Zeit des Empfanges der Beschneidung und der Taufe aus, und mit dem „Alle" weist er bloß auf die noch ungetauften erwachsenen Juden und Heiden, nicht zugleich auf die Kinder hin.

So wenig als Spuren der Kindertaufe finden sich Anklänge an den Ebionitismus in Justin's Lehre von der Taufe [4]. Wohl haben verwandtschaftliche Beziehungen zwischen dieser und der ebionitischen Lehre statt. Wie Justin, achten auch die Ebio-

---

Kirchenhistorie II. S. 225. f.), Rößler (Lehrbegriff der christl. Kirche S. 208. f.), Münter (Handbuch der ältesten christl. Dogmengeschichte II, 2. S. 16. ff.), Matthies (baptismatis expositio p. 187. sqq.) u. Nielsen (de vi et effectibus baptismo ab ecclesiae patribus tributis p. 80. sq.) erinnert worden ist.

[1] S. Suicer. thesaur. eccles. T. II. p. 286.

[2] Vgl. Starck Geschichte der christl. Kirche des ersten Jahrhunderts III. S. 189. f., welcher nicht unpassend die Angabe Lucian's über den Philosophen Demonax, derselbe habe schon *ἐκ παίδων* die Philosophie geliebt, in Vergleichung stellt.

[3] Dial. c. Tr. c. 43. p. 139. (p. 261. C.).

[4] Wie Credner (Beiträge zur Einleitung I. S. 98. 301. f.) und nach ihm Otto (de Justin. Mart. scriptis et doctrina p. 176. not. 52.) wollten.

niten die Taufe für unerlaßlich nothwendig zum Heile [1] und gründen dieſe Nothwendigkeit mit auf Chriſti Ausſpruch Joh. 3, 5. [2]; gleich ihm rechnen auch ſie die Anrufung des dreieinigen Gottes zum Weſen der heiligen Handlung [3] und führen unter deren (objektiven) Wirkungen die Vergebung der Sünden [4], reſpektive derjenigen Sünden, welche bis zum Empfange der Taufe begangen waren [5], und die Wiedergeburt [6] oder die Reinigung von den Sünden [7] auf. Aber dieſe Incidenzpunkte haben viele, wo nicht alle Katholiker mit der ebionitiſchen Doktrin gemein. Die Unentbehrlichkeit der Taufe zum ewigen Heile iſt allgemeine Ueberzeugung der Kirche, die Anrufung des dreieinigen Gottes fordern alle Kirchenlehrer bei deren Verwaltung, die Vergebung und Austilgung der Sünden bezeichnen alle als ihre unmittelbare Gnadenwirkung. Wenigſtens Einige, wie Tertullian [8], folgern die Nothwendigkeit der heiligen Handlung außerdem aus Joh. 3, 5.; nicht Wenige, wie Irenäus [9] und Origenes [10], nennen die durch die Taufe bewirkte ſittliche Umwandlung ausdrücklich Wiedergeburt; Viele, wie Clemens [11], Origenes [12],

---

[1]) Clem. homil. 13, 21. T. I. p. 716. recogn. 1, 55. p. 501.

[2]) Homil. 11, 26. p. 698. recogn. 1, 69. p. 503. 6, 9. p. 551.

[3]) Homil. 9, 19. p. 684. 9, 23. p. 685. 11, 26. p. 698. recogn. 1, 63. p. 502. 1, 69. p. 503. 4, 32. p. 541. Dazu Justin. apol. 1, 61. p. 79. sq. (p. 94. A. B.).

[4]) Homil. 7, 8. p. 673. 9, 23. p. 685. recogn. 1, 39. p. 496. 4, 32. p. 541.

[5]) Homil. 8, 22. p. 679. 11, 24. 27. p. 698. recogn. 3, 67. p. 531. 6, 9. p. 551.

[6]) Homil. 7, 8. p. 673. 11, 24. 26. p. 698. recogn. 6, 8. sq. p. 551. 9, 7. p. 574.

[7]) Homil. 8, 23. p. 679.

[8]) De baptism. c. 12. sq. T. IV. p. 169. 172. de anim. c. 39. p. 257.

[9]) Adv. haeres. 1, 18. p. 93. 3, 19. p. 208.

[10]) Comment. in Matth. 15, 23. T. III. p. 686.

[11]) Strom. 2, 13, 58. T. II. p. 159. 4, 24, 156. p. 363.

[12]) In Jud. homil. 7, 2. T. II. p. 473. — select. in Jerem. 3, 7. T. III. p. 288. — in Matth. comment. ser. c. 86. p. 899.

Tertullian [1] und Cyprian [2], beſchränken die ſündenſühnende Wirkung der Taufe unverholen auf die vor deren Empfange geſchehenen Sünden. Dieſe Incidenzpunkte können darum nicht als Hinneigung oder Abfall zum Ebionitismus gelten; ſie ſind, im Grunde angeſehn, zum Theile rein bibliſche Vorſtellungen, nebenher mit Elementen jüdiſcher Theologie geſchwängert. Auch iſt nicht zu überſehn, daß Juſtin gerade von demjenigen gar Nichts hat, was dem Ebionitismus in der Tauflehre etwa eigenthümlich iſt. Er weiß von der Kraft der Taufe Nichts, Dämonen auszutreiben und dieſe Kraft auch auf die Getauften überzuflößen [3]. Er ſtellt die Nothwendigkeit der Taufe nicht auf die Spitze, wie die Clementinen und Rekognitionen, ſofern ſie wiederholt warnen [4]: „glaube nicht, du könneſt jemals Hoffnung (auf das ewige Leben) haben, wenn du ungetauft biſt, würdeſt du auch frömmer als Alle, die jemals fromm waren.“ Er billigt die ſtarre, magiſche Objektivität nicht, in welcher die Ebioniten die Taufwirkung denken [5]; er fordert eine gläubige, reuevolle Geſinnung des Täuflings als Baſis für jene Wirkung.

---

[1]) De baptism. c. 8. T. IV. p. 165. c. 15. p. 173. — de pudicit. c. 16. p. 354.

[2]) De grat. dei c. 4. T. II. p. 2. de oper. et eleemos. c. 1. sq. p. 225. sq.

[3]) Clem. homil. 9, 19. T. I. p. 684.: *ἐν τῷ παρόντι ἀενάῳ ποταμῷ ἢ πηγῇ, ἐπεί γε κἂν θαλάσσῃ ἀπολουσάμενοι ἐπὶ τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ, οὐ μόνον τὰ ἐνδομυχοῦντα ὑμῖν πνεύματα ἀπελάσαι δυνήσεσθε, ἀλλ' αὐτοὶ μηκέτι ἁμαρτάνοντες καὶ θεῷ ἀνενδοιάστως πιστεύοντες τὰ ἄλλων κακὰ πνεύματα καὶ δαιμόνια χαλεπὰ σὺν τοῖς δεινοῖς πάθεσιν ἀπελάσετε.* — recognit. 2, 71. p. 518. 4, 32. p. 541. Dieſelbe Vorſtellung kehrt in den clementiniſchen Ekloge n (eclog. ex script. prophet. c. 7. T. IV. p. 33.) wieder. Innerhalb der katholiſchen Kirche wird ſie von Cyprian (epist. ad Magn. 69, 15. T. I. p. 198. sq.) und den apoſtoliſchen Konſtitutionen (6, 27. T. I. p. 356.) vorgetragen.

[4]) Homil. 11, 25. p. 698.: *μή τοι νομίσῃς, ὅτι, ἐὰν πάντων τῶν ποτε γενομένων εὐσεβῶν εὐσεβέστερος γένῃ, ἀβάπτιστος δὲ ἦς, ἐλπίδος τυχεῖν δυνήσῃ ποτέ.* Aehnliche Erklärungen ſ. homil. 11, 26. sq. p. 698. recogn. 6, 8. sq. p. 551.

[5]) Homil. 9, 19. p. 684. 11, 27. p. 698. 13, 21. p. 716.

B. Das heilige Abendmahl.

Näher als dem Begriffe ſtand in der alten Kirche das heilige Abendmahl dem Leben; nicht Schibboleth der Partheien, ſondern Ferment des Bruderſinnes war daſſelbe; ſo wenig man über ſeinen Sinn ſtritt, ſo ſehr fühlte man ſeine Kraft. Friedlich vertrugen ſich die abweichendſten Deutungen des Abendmahlsgeheimniſſes unter einander. Neben der Anſicht, welche die Gegenwart des Herrn in dem Mahle als konkret-reale Verbindung des Logos mit den Abendmahlselementen dachte, fand auch die Theorie Aufnahme und Anerkennung, welche eine ſolche prägnante Gegenwart nicht anerkannte, ſondern Brod und Wein bloß als Zeichen und Symbole des Leibes und Blutes Chriſti, wenn auch von objektivem Gehalte, von übernatürlicher Weihe und Heiligung, gelten ließ. Selbſt die Alexandriner gaben keinen Anſtoß, indem ſie den Abendmahlselementen ſo ziemlich alle objektive Bedeutung für das innere Leben der Gläubigen abſprachen, den Segen des heiligen Mahles ausſchließlich von der Subjektivität des Genießenden abhängig machten, Brod und Wein nur in einem rein geiſtigen Sinne für den Leib und das Blut Chriſti anerkannten. Legte man darnach, wie geſagt, weniger Gewicht auf den Sinn des Abendmahls, ſo erfreute man ſich um ſo rückhaltsloſer ſeiner Wirkungen. Kirchlich geſellſchaftlich, wie perſönlich innerlich fühlte man ſich durch daſſelbe geſtärkt und gehoben. Verklärung von Leib und Seele, von Gegenwart und Zukunft ſchöpfte und hoffte man von ihm. Vergebung der Sünden, wie Kraft zur Beſſerung, Stärkung des Glaubens, wie Erweiterung und Läuterung der religiöſen Einſicht leitete man von ihm her. Aber man wollte im Abendmahle nicht bloß nehmen, man glaubte und gedachte auch etwas zu geben. Die Abendmahlselemente wurden aus den freiwilligen Gaben entnommen, welche die Gläubigen in die Verſammlung der Brüder mitbrachten und dem Vorſteher zur Dispoſition ſtellten; es galt darum die heilige Handlung

rec. 4, 32. p. 541. Doch ſchwanken die Clementinen in dieſem Punkte, denn anderweitig (homil. 7, 8. p. 673.) weiſen ſie, wie es ſcheint, dem Glauben eine Stelle vor der Taufe an.

als eine Art Opferakt der Frömmigkeit und der Bruderliebe. Der jedesmaligen Abendmahlshandlung ging ein Lob- und Dankgebet für alle empfangenen leiblichen und geiſtlichen Wohlthaten, vornehmlich für die Segnungen der Erlöſung voraus und zur Seite; es trat darum die heilige Feier frühe unter den Begriff eines Lob- und Dankopfers. Aus dieſen beiden Momenten ging die allgemeine Betrachtung des Abendmahls als eines Opfers hervor, welche, allmählig zu dem Opfer Chriſti in immer engere Beziehung geſetzt, unter Einwirkung mannigfaltiger Umſtände, in ihrer äußerſten Verkehrung das katholiſche Dogma vom Meßopfer erzeugte.

Juſtin hat für die Lehre von der Euchariſtie in archäologiſcher, wie dogmatiſcher Hinſicht eine beſondere, niemals verkannte Wichtigkeit. Er gibt eine genaue Beſchreibung von der Art ihrer Verwaltung, wie Keiner der Väter vor ihm und neben ihm, und faßt ihre Idee zum erſten Male mit dogmatiſcher Schärfe. Nur mit dieſer dogmatiſchen Faſſung haben wir es hier zu thun. Bekanntlich iſt dieſe Faſſung der Eriſapfel für ganze ſtreitende Kirchen geworden, zum Theile darum, weil man dieſelbe weniger als Privatgut des einzelnen Lehrers, denn als Ueberzeugung der ganzen römiſchen Kirche, als deren Repräſentanten man Juſtin vorzüglich in dieſem Punkte zu betrachten liebte, zu nehmen gewohnt war. So hat die katholiſche Kirche ſie als erſte Zeugin für ihr Transſubſtantiationsdogma, die lutheriſche als älteſte Bürgin für die reale, ſubſtantielle Gegenwart des leiblichen Chriſtus im Abendmahle, die reformirte als früheſte Vertheidigerin der rein ſymboliſchen Bedeutung der Abendmahlselemente angeſehn und hingeſtellt. Katholiſcher Seits iſt dieſes namentlich von Bellarmin[1], Halloix[2], Natalis Alexander[3], Nourry[4], Prudentius Maranus[5]

[1] De controversiis christ. fidei adversus hujus temporis haereticos. Secundi Tomi tertia controv. general., de sacramento eucharist. 2, 4. p. 144. sqq.

[2] Vita et documenta Justini p. 92. sqq.

[3] Historia eccles. V. N. Ti. Dissert. 12. in saecul. 11. et 12. art. 6. T. VI. p. 904. sq.

[4] Apparatus ad biblioth. maxim. T. I. p. 408. sqq.

[5] Prolegomena p. XXXVII. sq.

und Döllinger[1], „den ſcharfſinnigſten Apologeten der katholiſchen Lehre von der hiſtoriſchen Seite," geſchehn. Das lutheriſche Abendmahlsdogma haben Bebel[2], Niſanius[3], Budbeus[4], Erneſti[5], Münter[6] und Marheinecke[7] bei Juſtin gefunden. Für das reformirte Intereſſe endlich haben Albertinus[8], Hospinian[9], Basnage[10] u. Grabe[11] geſprochen. Keiner der ſtreitenden Kirchen gebührt der Preis; weder die katholiſche noch die lutheriſche noch die reformirte Abendmahlslehre hat an Juſtin einen Gewährsmann. Aber allerdings liegt in den Aeußerungen des Kirchenvaters etwas, was jede der genannten Kirchen mit einem gewiſſen Scheine für ſich geltend machen kann. Der Streit dreht ſich um folgende Stelle: apol. 1, 66. p. 83. (p. 98. A. B.): οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ'

---

[1]) Die Lehre von der Euchariſtie in den drei erſten Jahrhunderten (Mainz 1826.) S. 28. ff. 85. f. 103. ff.

[2]) Antiquitates eccles. in tribus prioribus p. n. Chr. seculis evangel. p. 277. sq. 283. sq. 436. sq.

[3]) Justin. phil. et mart. exhibitus verit. evang. testis et confessor p. 253. sqq.

[4]) Miscellan. sacra T. II. p. 73. sq.

[5]) Antimuratorius: Opuscul. theolog. (Lips. 1773.) p. 31. 66. sqq. und De praesentia corporis et sanguinis Jesu Christi in coena sacra: Opusc. theol. p. 163. sq.

[6]) Handbuch der älteſten chriſtl. Dogmengeſchichte II, 2. S. 90. 119.

[7]) Sanctorum patrum de praesentia Christi in coena domini sententia triplex (Heidelb. 1811.) p. 23. sq. Neander (Antignoſtikus Geiſt des Tertullianus S. 524. und Allgemeine Geſchichte der chriſtl. Religion und Kirche I, 3. S. 722.) findet bei Juſtin die Vorſtellung von einer Verbindung und Durchdringung der Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti mit der Subſtanz des Brodes und Weines, unbeſtimmt ob im lutheriſchen Sinne.

[8]) De eucharistiae sacramento (Daventr. 1654.) p. 288. sqq. 291. sqq.

[9]) Histor. sacrament. (Genev. 1681.) 2, 6. T. I. p. 121. sq. 5, 12. p. 433. sq.

[10]) Histoire de l'église XIII, 2, 5. T. II. p. 792. XIII, 4. p. 797. sqq.

[11]) Ausgabe der größern Apologie S. 128. f.

ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον, εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τουτέστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι αἷμά μου, καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι. Die wenigſte Berechtigung hat die reformirte Kirche, dieſe Worte Juſtin's zum Schutze ihrer Abendmahlsdeutung aufzurufen. Denn nicht nur, daß in denſelben von einer bloß ſymboliſchen Beziehung der Abendmahlselemente zu Leib und Blut Chriſti durchaus nicht die Rede iſt, das gerade Gegentheil liegt in der Verſicherung klar ausgeſprochen, daß das Abendmahlsbrod und der Abendmahlswein kein gemeines Brod und kein gemeiner Wein, ſondern der Leib und das Blut Chriſti ſei. Die Parallele, welche Juſtin zwiſchen der Menſchwerdung Jeſu und dem Abendmahlsakte zieht, macht es ſchlechterdings nöthig, wie die Leiblichkeit des menſchgewordenen Erlöſers eine wahrhafte war, ſo auch Brod und Wein des Abendmahls in einem realen Sinne für Leib und Blut Chriſti zu nehmen. Mit zwar größerm Rechte hat ſich das lutheriſche Dogma an Juſtin angelehnt. Denn unzweifelhaft glaubt dieſer an eine reale Gegenwart Chriſti im Abendmahle, und die zwiſchen Menſchwerdung und Abendmahl gezogene Parallele hat die Verbindung zweier (der göttlichen und elementariſchen) Subſtanzen im Abendmahle zur Vorausſetzung. Wie in der Perſon Chriſti die göttliche und menſchliche Natur hypoſtatiſch vereinigt war, ſo behaupteten die Sprecher der lutheriſchen Sache nicht ohne Schein, will Juſtin ſagen, ſei auch das Fleiſch und das Blut Jeſu in dem Abendmahle mit Brod und Wein einheitlich verbunden. Allein dieſe Argumentation, wie ſcheinbar ſie iſt, richtet dadurch ſich ſelbſt, daß ſie die ſakramen-

tale Verbindung von Fleiſch und Blut Chriſti mit Brod und Wein — gerade die Hauptſache — bloß erſchleicht. Von einer ſolchen Verbindung weiß Juſtin Nichts, im Gegentheile ſtellt er die Worte διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθείς und δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ als korreſpondirende Glieder der beliebten Gleichung einander entgegen und verſichert außerdem beſtimmt, daß Brod und Wein ſelbſt Fleiſch und Blut Chriſti ſei [1]). Mit behaglicher Zuverſicht hat dieſe letztere Verſicherung die katholiſche Kirche aufgegriffen, um an ihr Juſtin's Bekanntſchaft mit ihrem Transſubſtantiationsdogma nachzuweiſen. Geben wir zu, daß ſich die aufgegriffenen Worte auf die reale Gegenwart des leiblichen Chriſtus im Abendmahle im Sinne der Transſubſtantiationslehre deuten laſſen, ſofern nur überhaupt und zuvor feſtſteht, daß deren Urheber mit letztgenannter Lehre bekannt geweſen ſei, ſo müſſen wir es dagegen als eine grobe petitio principii bezeichnen, wenn jene Deutung ohne dieſe Bekanntſchaft angenommen und geltend gemacht werden ſoll. Dieſe petitio principii haben ſich die katholiſchen Interpreten zu Schulden kommen laſſen. Sie geben vor, daß Juſtin in den Worten: die geheiligte Speiſe iſt der Leib und das Blut Chriſti, ihre Verwandlungslehre vorgetragen habe, und vermögen doch nicht zu erweiſen, daß Juſtin von einem Uebergehn der Abendmahlselemente in Fleiſch und Blut Chriſti oder auch nur von der Identität des Abendmahlsleibes mit dem von Maria geborenen, gekreuzigten und gen Himmel erhobenen Leibe Jeſu etwas gewußt habe. Damit fällt ihr ganzer Triumph dahin. Wenn die ältern katholiſchen Dogmatiker jene Verwandlung in den Worten κατὰ μεταβολήν bezeichnet glaubten, ſo hat ſchon ein neuerer katholiſcher Schriftſteller, Döllinger, das Geſtändniß gethan, daß dieſe Deutung unmöglich oder, wie er ſagt, gezwungen ſei; aber er ſelbſt hat nichts Beſſeres an ihre Stelle zu ſetzen gewußt. Hiermit iſt klar, daß auch das katholiſche Abendmahlsdogma bei Juſtin keinen wirklichen Anhalt hat, und wir haben dem-

[1]) Auch der neueſte Anwalt der lutheriſchen Sache Thierſch (Zeitſchrift f. d. geſammte luther. Theologie u. Kirche, herausg. von Rudelbach u. Guerike J. 1841. H. 2. S. 178. ff.) hat gegen dieſe Inſtanzen Nichts zu erinnern gewußt.

nächſt für die weitere Forſchung freie Hand, welche Juſtin's wahre Ueberzeugung von dem Sinne des Abendmahls ſei. Sie iſt folgende. Juſtin achtet das Abendmahl gleichſam für eine wiederholte Inkarnation. Wie ſich die Inkarnation darin vollzog, daß der göttliche Logos Fleiſch und Blut annahm, ſo, meint er, vermittelt ſich die Gegenwart Chriſti im Abendmahle dadurch, daß der göttliche Logos mit Brod und Wein als ſeinem Leibe und Blute in Verbindung tritt. Brod und Wein verändern ſich im Abendmahle phyſiſch nicht, aber ſie bleiben auch nicht gemeines Brod und gemeiner Wein, ſie ſind nach dem Abendmahlsgebete, durch welches ſie geweiht werden, gleichſam das Gefäß, in welchem der göttliche Logos wohnt, ſind reell, wenn auch nur bildlich Leib und Blut des Logos. „Mit dem λόγος θεός wird von Juſtin die εὐχὴ λόγος, d. h. die εὐχή als λόγος, das Abendmahlsgebet als lebendiges Wort, paralleliſirt oder eigentlich identificirt. Der Logos iſt hier wie dort das Vermittelnde für das Fleiſch und Blut Chriſti; durch die Vermittlung des Wortes im Abendmahlsgebete werden Brod und Wein das Fleiſch und Blut Chriſti. Wie aber das σαρκοποιηθῆναι διὰ λόγου eigentlich die Fleiſchwerdung des Logos ſelbſt iſt, ſo wird der Logos auch im Abendmahle in der Form des über Brod und Wein geſprochenen Gebetes Fleiſch, indem Brod und Wein ſein Fleiſch und Blut werden“ [1]. Juſtin bekennt ſich demnach im Weſentlichen zu derſelben Anſicht, welche ſpäter Irenäus [2] und, weiter entwickelt, Gregor von Nyſſa [3] vor-

[1] Baur die Hauptmomente der Geſchichte der Lehre vom Abendmahle: Tübinger Zeitſchrift f. Theologie J. 1839. H. 2. S. 96. Vgl. auch Meier Verſuch einer Geſchichte der Transſubſtantiationslehre (Heilbronn 1832.) S. 6. f. Es iſt ſomit keineswegs unbeſtimmbar, in welchem Sinne Juſtin Brod und Wein für Leib und Blut Chriſti gehalten habe, wie Cramer (Fortſetzung zu Boſſuet's Einleitung in die Geſchichte der Welt und Religion V, 1. S. 157. f.), Starck (freimüthige Betrachtungen über das Chriſtenthum S. 322. f.) und Hagenbach (Lehrb. d. Dogmengeſchichte I. S. 227.) klagen. Es kommt nur darauf an, daß die Vergleichung zwiſchen der Menſchwerdung und dem Abendmahle mit gehöriger Schärfe gefaßt werde.

[2] Adv. haeres. 4, 34. p. 251. 5, 2. p. 294.

[3] Catechet. orat. c. 37. T. II. p. 536.

tragen, ja welche noch bis in das 8. Jahrhundert, bei Johannes von Damask nachwirkt [1].

Die Bestimmung und Wirkung der Eucharistie ist nach Justin eine dreifache. Die heilige Feier ist das Bundeszeichen der Kirche, das Beförderungsmittel brüderlicher Einheit und Gemeinschaftlichkeit. Niemand darf an ihr Theil nehmen, als wer Christ ist [2], von der ganzen Gemeinde wird sie gefeiert und den Abwesenden die Theilnahme daran durch Uebersendung des geweihten Brodes und Weines möglich gemacht [3]. Ihre weitere Bestimmung ist, sie soll ein Gedächtnißmahl der Menschwerdung und des Erlösungstodes Christi sein. Damit sollen zugleich die Gefühle des Dankes für die Schöpfung der Welt, die um der Menschen willen geschehn ist, für die Befreiung von der Sünde, welche Jesus gewirkt hat, endlich für den Sturz der dämonischen Mächte, welcher in dem Leiden Christi begründet liegt, erweckt und genährt werden [4]. Rein objektiver Natur ist die dritte Wirkung der Eucharistie. Indem die Gläubigen die geweihten Elemente genießen, indem der Abendmahlsleib und das Abendmahlsblut Christi in Fleisch und Blut der Genießenden übergeht, erfährt deren Sinnennatur eine Veränderung, ihr Körper wird zur Unvergänglichkeit und künftigen Auferstehung vorbereitet. Diese Vorstellung, welche bereits Ignatius von Antiochien [5] kennt, und welche deutlicher Irenäus [6] und Gregor von Nyssa [7] vortragen, liegt den Wor-

---

1) Exposit. orthodox. fid. 4, 13. T. I. p. 270.

2) Apol. 1, 66. p. 83. (p. 97. E. 98. A.).

3) Apol. 1, 65. p. 83. (p. 97. E.) 1, 67. p. 83. (p. 98. E.).

4) Dial. c. Tr. c. 41. p. 137. (p. 259. D. 260. A.) c. 70. p. 168. sq. (p. 296, D. 297. A.).

5) Epist. ad Ephes. c. 20. T. II. p. 54.: *ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅ ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

6) Adv. haeres. 4, 34. p. 251.: *ὡς ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.* — 5, 2. p. 294.

7) Catech. orat. c. 37. T. II. p. 534. sqq.

ten Justin's zu Grunde, welche schon oben mit ausgehoben wurden: τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν. In diesen Worten wird die Nährung des Fleisches und Blutes der Gläubigen unverholen als eine Frucht des Abendmahlsgenusses dargestellt, und Zweck und Gewinn dieser Nährung darf aus den bestimmtern Aeußerungen der übrigen genannten Kirchenväter geschlossen werden. Zweifelhaft ist nur der Ausdruck κατὰ μεταβολήν. Baumgarten-Crusius [1], Erneſti, Münſcher [2], Münter und Strauß [3] bezogen ihn auf Brod und Wein, indem die vier letztern μεταβολή grobsinnlich als Verdauung faßten, ersterer aber an ein Uebergehn der irdischen Speise nach dem Genusse in den himmlischen Leib Jesu, demnächst an eine Assimilation von Brod und Wein mit unserer gesammten Natur dachte. Marheinecke [4] und Döllinger verbanden die Worte κατὰ μεταβολήν mit αἷμα καὶ σάρκες ἡμῶν, und glaubten die Verwandlung unserer Natur, d. h. die Vorbereitung unseres Leibes zur Auferstehung und Unsterblichkeit, darin angedeutet. Letztere Auffassung verdient den Vorzug, theils weil sie sprachlich näher liegt, theils weil sie nicht von den sachlichen Schwierigkeiten gedrückt wird, welchen die erstere unterliegt. Nimmt man μεταβολή im Sinne von Verdauung, so erscheint der ganze Zusatz κατὰ μεταβολήν als überflüssig, weil das Zeitwort τρέφεσθαι jenen Begriff von selbst einschließt. Wird aber μεταβολή auf ein Uebergehn der Abendmahlselemente nach ihrem Genusse in den verklärten Leib Christi gedeutet, so entsteht das Bedenken, ob es zulässig sei, auf Grund eines einzigen, mehrdeutigen Ausdruckes Justin eine dogmatisch so bedeutsame Vorstellung unterzulegen, welche durch nichts Anderes bezeugt ist.

---

1) Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte II. S. 1217. f.
2) Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte II. S. 340.
3) Die christl. Glaubenslehre II. S. 563.
4) Doch weist Marheinecke auch die vorerwähnte Beziehung von κατὰ μεταβολήν nicht ganz von der Hand. Sehr wunderlich ist die Meinung von Walch (historia transsubstant. pontificiae: Miscell. sacr. p. 209.), welcher unter μεταβολή die accidentielle Verände-

Juſtin ſtellt das heilige Abendmahl zuweilen unter den Begriff eines Opfers; darauf haben katholiſche Dogmatiſten die Vorausſetzung gegründet, daß der Apologet bereits mit ihrer Meßopferlehre bekannt geweſen ſei, daß er gleich ihnen in der Euchariſtie eine wiederholte unblutige Opferung Chriſti geglaubt und gelehrt habe. Iſt nun zwar dieſe Vorausſetzung mit mehr oder weniger Glück ſchon oft genug als das, was ſie iſt, als reine Partheifiktion erwieſen worden [1], ſo können wir doch nicht umhin, den geführten Beweis aufs Neue zu führen, wiederholt und mit verſtärkter Kraft vor Augen zu ſtellen, in welcher Beziehung Juſtin die Euchariſtie als Opfer betrachtet habe, weil die Apologeten des katholiſchen Dogma bis in die neueſten Tage nicht aufgehört haben, den erſten Faden ihrer Opfertheorie bei Juſtin zu ſuchen. Wir ſehn dabei von dem Sinne gänzlich ab, in welchem zufolge unſerer obigen Darſtellung Juſtin an eine reale Gegenwart Chriſti im Abendmahle glaubt; denn bei einer bloßen Gegenwart des Logos kann von einem Abendmahlsopfer im Sinne der katholiſchen Kirche überhaupt nicht die Rede ſein. Wir laſſen vielmehr das Transſubſtantiationsdogma auf einen Augenblick gelten und zeigen,

---

rung, welche ſeines Bedünkens Brod und Wein erleiden, indem ſie bei der Euchariſtie mit Fleiſch und Blut Chriſti in die (lutheriſche) ſakramentale Union treten, verſtanden wiſſen will.

[1] Z. B. von Hospinian (histor. sacrament. 5, 13. T. I. p. 487. sq.), Rifanius (Justin. phil. christ. et mart. etc. p. 260. sqq.), Buddeus (de origine missae pontif. c. 12. sq. 15., in den Miscell. sacr. T. I. p. 13. sq. 17. sq.), Pfaff (de oblatione eucharistiae in primitiva ecclesia usitata c. 27., in Syntagma dissertatt. theolog. Stuttg. 1720. p. 316. sqq.) und Deyling (errorum pontif. novitas circa eucharist., in Observatt. miscell. Lips. 1736. T. IV. p. 309.). Mit beſonderer Gründlichkeit hat erſt neuerdings wieder Höfling (die Lehre Juſtin's des Märt. vom Opfer im chriſtl. Kultus. Erlangen 1839.) jene Vorausſetzung abgewieſen: eine Abweiſung, auf welche wir uns, ohne erneuerte Unterſuchung, kurzweg beziehn könnten, wenn ſie anderswo als in einem ſo leicht überſehenen und gewöhnlich bald unzugänglichen Programme niedergelegt wäre. Vgl. auch den Verſuch einer Geſchichte des Dogma von dem Opfer des Abendmahls, in der Göttingiſchen Bibliothek der neueſten theol. Litteratur II, 2. S. 165. ff.

wie, auch die Richtigkeit dieſes Dogma vorausgeſetzt, die Berechtigung fehle, Juſtin zum erſten Vertreter der unbibliſchen Meßopferidee zu machen. Wir verzichten ferner auf den Vortheil freiwillig, welchen uns der Umſtand bietet, daß Juſtin mit der Vorſtellung eines von der Maſſe der Gläubigen geſonderten Prieſterthums, welches vermittelnd für die Gläubigen bei Gott einzutreten habe, noch ganz und gar unbekannt iſt, daß er nur einen Vorſteher kennt, welcher in den gottesdienſtlichen Gemeindeverſammlungen liturgiſch thätig iſt [1], Gotte gegenüber alle Chriſten wie Einen Menſchen anſieht und ſie in ihrer Geſammtheit als das ächte Prieſtergeſchlecht Gottes darſtellt [2]. Aber darnach fragen wir, wo Juſtin die Lehre von dem Meßopfer vortrage? An zwei Stellen ſeiner Schriften ſollte man ſie erwarten. Zunächſt am Schluſſe ſeiner größern Apologie, wo er gefliſſentlich und ausführlich von der chriſtlichen Abendmahlsfeier Rechenſchaft gibt [3]. Wirklich wird auch dieſe Stelle von den katholiſchen Dogmenhiſtorikern als Sitz der genannten Lehre aufgeführt. Aber mit welchem Kreditiv? Döllinger ſchreibt [4]: „Juſtinus ſtellt im Dialoge das Brod und den Wein der Euchariſtie als das den Chriſten eigenthümliche Opfer dar; was aber dieſes Brod und dieſer Wein ſeien, das hat er in ſeiner größern Apologie erklärt, nämlich Leib und Blut des menſchgewordenen Jeſus; folglich iſt der Leib und das Blut Chriſti in der Euchariſtie das Opfer der Chriſten, welches Gott dargebracht wird.“ Bei dieſer Erklärung fällt vor Allem auf, daß erſt eine Kombination verſucht werden muß, um die ſo durchſichtige Stelle der Apologie zu dem gewünſchten Beweiſe zurecht zu machen. Sollte

---

[1] Apol. 1, 65. p. 82. (p. 97. C.): ὁ προεστὼς τῶν ἀδελφῶν. — 1, 67. p. 83. (p. 98. D. E.).

[2] Dial. c. Tr. c. 116. p. 209. (p. 344. B. C.): ἡμεῖς οἱ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος ὡς εἷς ἄνθρωπος πιστεύσαντες εἰς τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεόν, ... ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμὲν τοῦ θεοῦ.

[3] Apol. 1, 66. p. 83. (p. 97. E. 98. A. B.).

[4] Die Lehre von der Euchariſtie u. ſ. w. S. 104. Schon früher hatte Prudent. Maranus (prolegomena 2, 10. p. XLII. sq.) denſelben Schluß gezogen. S. außerdem Möhler Patrologie I. S. 247. ff.

Juſtin an einem Orte, wo es ſein Vorſatz iſt, offen und unverhüllt über die chriſtliche Euchariſtie Bericht zu erſtatten, über einen Punkt, welcher in dem ihm zugeſchriebenen Abendmahlsdogma das Hauptmoment bildet, ſo flüchtig hinweggeeilt ſein, daß er es nicht einmal einer Silbe werth geachtet hätte, vorausgeſetzt, daß er mit jenem Dogma bekannt war? Wirklich findet ſich an jenem Orte kein Wort von einem Opfer, nur von einem Nehmen und Genießen. Auch nicht die leiſeſte Andeutung, daß Brod und Wein darum geweiht würden, um nach erfolgter Wandlung als Subſtrat eines unblutigen Opfers zu dienen; lediglich davon iſt die Rede, daß Fleiſch und Blut der Genießenden durch das geweihte Brod und den geweihten Wein genährt würden! Was müßte Juſtin für ein Mann geweſen ſein, wenn er die Opferung des ſakramentaliſch geſchaffenen Leibes und Blutes Chriſti für den Kulminationspunkt der Euchariſtie angeſehn und nichtsdeſtoweniger bei der ausführlichen Schilderung dieſer heiligen Handlung auf jene Opferung auch nicht mit dem leiſeſten Fingerzeige hingewieſen hätte? Und wie ſteht es um jene Kombination? Der Schluß, welchen ſie bildet, iſt ein reiner Trugſchluß. Derſelbe beruht auf einer Vermiſchung des Brodes als ἄρτος τῆς εὐχαριστίας und des Weines als ποτήριον τῆς εὐχαριστίας mit dem Brode und Weine als geweihter ſakramentaler Nahrung; er dehnt unbefugt über das Moment der Konſekration aus, was nur vor demſelben Wahrheit hat. Juſtin läßt den Opferakt dauern, bis über Brod und Wein das Dankgebet geſprochen iſt; er gibt ihm ſein Ende, ſobald Brod und Wein Fleiſch und Blut des Logos geworden ſind. Die Abendmahlselemente heißen ihm vor erfolgter Weihung Opfer wegen der Art ihrer Darbringung; der Grund dieſer Benennung fällt weg, nachdem die Elemente geweiht ſind, von dieſem Augenblicke an ſind ſie eine Gabe Gottes an die Genießenden. „Was die Gemeinde bei der Abendmahlshandlung Gotte darbringt, darf mit dem, was ſie von ihm empfängt, nicht vermiſcht und verwechſelt werden, wenn gleich das materielle Subſtrat für beide Akte eines und daſſelbe iſt. Dieſelben irdiſchen und ſichtbaren Subſtanzen, welche als ἄρτος und ποτήριον τῆς εὐχαριστίας der Gemeinde als materielles Subſtrat, als Mittel der Verleibli-

chung und ſinnlichen Darſtellung ihres Dankopfers dienen, werden als τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα von Gott als Vehikel gebraucht“ [1], um dem menſchlichen Leibe den Keim der Unvergänglichkeit einzupflanzen. Einen zweiten Ort, an welchem das unblutige Abendmahlsopfer Chriſti erwähnt ſein müßte, wenn Juſtin von einem ſolchen gewußt hätte, enthält der Dialog [2]. Juſtin ſtellt daſelbſt den Opfern der Juden chriſtliche Opfer entgegen, behauptet, daß letztere Gotte lieber ſeien als jene, und gibt (mit Bezugnahme auf den prophetiſchen Ausſpruch Mal. 1, 10. ff.)

---

[1]) Höfling a. O. S. 5. Derſelbe entgegnet S. 14. treffend weiter: „wenn die Gemeinde in der Euchariſtie Leib und Blut Chriſti .... zum Genuſſe dargereicht erhält, ſo folgt daraus keineswegs, daß das Nämliche von ihr Gotte ſelbſt zuvor gegeben und dargebracht worden iſt. Die Gläubigen können Gotte Nichts darbringen, als Lob, Dank, Bekenntniß und Bitte; ihr Opferakt beſteht im εὐχαριστεῖν, deſſen materielles Subſtrat Brod und Wein ſind. Inſofern der Opferakt der Gemeinde an dieſen Subſtanzen vollzogen wird, ſind ſie ἄρτος τῆς εὐχαριστίας und ποτήριον τῆς εὐχαριστίας; inſofern aber derſelbe bereits vollzogen iſt, ſind ſie τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα und als ſolche, mithin für den Zweck der „διάδοσις u. μετάληψις“, Chriſti Leib und Blut. Was Brod und Wein in Folge des Opferaktes der Gemeinde ſind, das ſind ſie darum nicht auch ſchon in dieſem Akte und für denſelben ſelbſt; die Eigenſchaft, die ihnen als τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα zukommt, kommt ihnen nicht abſolut und abgeſehn von ihrem ſakramentlichen Gebrauche zum τρέφεσθαι zu.“

[2]) Dial. c. Tr. c. 28. sq. p. 126. sq. (p. 246. A—C.): κἂν Σκύθης ᾖ τις ἢ Πέρσης, ἔχει δὲ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ φυλάσσει τὰ αἰώνια δίκαια, περιτέτμηται τὴν καλὴν καὶ ὠφέλιμον περιτομὴν καὶ φίλος ἐστὶ τῷ θεῷ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ καὶ ταῖς προσφοραῖς χαίρει. Παρέξω δὲ ὑμῖν, ἄνδρες φίλοι, καὶ αὐτοῦ ῥήματα τοῦ θεοῦ, ὁπότε πρὸς τὸν λαὸν εἶπε διὰ Μαλαχίου, ἑνὸς τῶν δώδεκα προφητῶν (Maleach. 1, 10. ff.). Ἔστι δὲ ταῦτα· οὐκ ἔστι θέλημά μου ἐν ὑμῖν, λέγει κύριος, καὶ τὰς θυσίας ὑμῶν οὐ προσδέχομαι ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν· διότι ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυσία προσφέρεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά· ὅτι τιμᾶται τὸ ὄνομά μου ἐν τοῖς ἔθνεσι, λέγει κύριος, ὑμεῖς δὲ βεβηλοῦτε αὐτό. ... Δοξάσωμεν τὸν θεὸν ἅμα τὰ ἔθνη συνελθόντα, ὅτι καὶ ἡμᾶς ἐπεσκέψατο. Δοξάσωμεν αὐτὸν διὰ τοῦ βασιλέως τῆς δόξης, διὰ τοῦ κυρίου τῶν δυνάμεων. Εὐδόκησε γὰρ καὶ εἰς τὰ ἔθνη καὶ τὰς θυσίας ἥδιον πα᾽ ἡμῶν ἢ πα᾽ ὑμῶν λαμβάνει.

die Gründe an, weshalb Gott die Opfer der Chriſten den jüdiſchen Opfern vorziehe. Unſtreitig war hier die Erwähnung des unblutigen Abendmahlsopfers der Chriſten als des Gegenſtücks der blutigen Thieropfer der Juden ſo recht an ihrer Stelle; wie durch nichts Anderes konnte die Vorzüglichkeit der chriſtlichen Darbringungen vor den jüdiſchen an der über jeden Vergleich erhabenen Reinheit und Vortrefflichkeit des dargebrachten Objektes erwieſen werden. Deſſenungeachtet übergeht Juſtin dieſen Beweistitel ganz und gar; die Geſinnung der Darbringenden nimmt er zum einzigen Unterſcheidungspunkte. Den Chriſten, ſagt er, iſt Gott Freund und hat an ihren Geſchenken und Opfern ein Wohlgefallen, weil ſie ihn und ſeinen Chriſt erkennen, das, was ewig recht iſt, thun und ſeinen Namen unter den Völkern herrlich machen. Die Opfer der Juden dagegen verwirft er, weil ſie ſeinen Namen ſchänden. Iſt es denkbar, daß Juſtin von einem Meßopfer der Euchariſtie wiſſen konnte, da er in ſolchem Zuſammenhange von demſelben gänzlich ſchweigt?

Weiß denn aber Juſtin von einer fortgehend wiederholten Opferung des gekreuzigten Chriſtus im Abendmahle an keinem Orte und verbindet er doch mit dieſem Sakramente den Opferbegriff: in welchem Sinne iſt ihm die Euchariſtie ein Opfer? Vorbereitende Antwort hierauf gibt eine Stelle der Apologie, welche, ob ſie gleich in keiner eigentlichen Beziehung zum Abendmahle ſteht, doch ſchon für ſich, gleichſam aus der Ferne zeigt, worein Juſtin den Opferakt bei der Euchariſtie geſetzt haben könne. Sie lautet: apol. 1, 13. p. 50. sq. (p. 60. C. D.): *ἄθεοι ὡς οὐκ ἐσμέν, τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι, ἀνενδεῆ αἱμάτων καὶ σπονδῶν καὶ θυμιαμάτων, ὃς ἐδιδάχθημεν, λέγοντες, λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν, ἐκείνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν, ὑπέρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων, ποιοτήτων μὲν γενῶν καὶ μεταβολῶν ὡρῶν, καὶ τοῦ πάλιν ἐν*

ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ αἰτήσεις πέμποντες, τίς σωφρονῶν οὐχ ὁμολογήσει; Justin beſchreibt und erläutert in dieſen Worten zu apologetiſchen Zwecken das Weſen des chriſtlichen Kultus, er ſetzt dieſes Weſen allgemeinhin in eine von dem Materialismus des heidniſchen Opferthums freie Geiſtigkeit, nach ſeinem beſondern Charakter bezüglich Gottes in die Darbringung von Lob- und Dankgebeten, rückſichtlich der Brüder in Wohlthätigkeitsübung. Wenn die Heiden — dahin lautet ſeine Erklärung — ihren Göttern materielle Opferſpenden bringen, opfern die Chriſten ihrem Gotte, dem Weltſchöpfer, Lob und Dank; wenn die Heiden die natürlichen Nahrungsmittel in das Feuer werfen, verwenden ſie die Chriſten für ſich und die bedürftigen Brüder. Das Gebetsopfer findet ſtatt, ſo oft die Chriſten etwas genießen; ſein Inhalt und Gegenſtand iſt das perſönliche Daſein und die Geſundheit, die Beſchaffenheit wie die Gaben der Natur, endlich die künftige Unvergänglichkeit. Juſtin kennt demzufolge kein anderes Opfer, als das Opfer des Gebetes und der Wohlthätigkeit; ja er hält es für den Gottes einzig würdigen Kultus, dem Schöpfer in Lob, Bitte und Dankſagung zu nahen und ſich der dürftigen Brüder anzunehmen. Stehn in dieſem Zuſammenhange die beiden Momente des chriſtlichen Opferdienſtes, das Gebet und die Wohlthätigkeit, noch außer allem Nexus mit dem Abendmahle, ſo werden ſie dagegen am Schluſſe der Apologie, wo Juſtin die chriſtliche Abendmahlsfeier beſchreibt, in unmittelbare Verbindung mit dieſer Feier geſetzt. Juſtin berichtet daſelbſt [1]: „wann dem Vorſteher der Brüder Brod und ein Becher mit Waſſer und Wein gereicht worden iſt, bringt derſelbe dem Vater aller Dinge im Namen des Sohnes und des heiligen Geiſtes mit lauter Stimme Lob und Preis und ſpricht ein langes Dankgebet, dafür daß wir jener Gaben von Gott gewürdigt worden ſind. Iſt dieſes Gebet und die Dankſagung zu Ende, ſo ruft die ganze verſammelte Gemeinde beifallend Amen! Darauf geben die ſogenannten Diakonen Jedem der Anweſenden von dem unter Dankgebeten geweihten Brode und Weine und Waſſer zu genießen und den Ab-

[1]) Apol. 1, 65. p. 82. sq. (p. 97. D. E.).

wesenden tragen sie es zu." Später fügt Justin (theilweise wiederholend) hinzu [1]: „wenn wir (bei unsern sonntäglichen Zusammenkünften) aufgehört haben zu beten, wird Brod und Wein und Wasser gebracht und der Vorsteher spricht mit starker Stimme, so gut er kann, ein Gebet und Danksagung, und das Volk ruft beistimmend Amen! Darauf werden einem Jeden die unter Dankgebet geweihten Elemente zum Mitgenusse dargereicht und den Abwesenden durch die Diakonen zugesandt. Die Wohlhabenden theilen mit, ein Jeder nach Willkür, was er will. Das Gesammelte wird bei dem Vorsteher niedergelegt und dieser unterstützt (davon) Waisen und Wittwen und diejenigen, welche in Folge von Krankheit oder aus irgend einer andern Ursache Mangel haben, ferner die Gefangenen und anwesenden Fremden, kurz Alle, welche irgend ein Bedürfniß haben." Niemand kann die große (zum Theile wörtliche) Uebereinstimmung verkennen, welche zwischen diesem Berichte und der zuvorbesprochenen Stelle der Apologie besteht. Wenn nun Justin hier, wo er die Abendmahlsfeier, welche ihm als Opfer gilt, ausführlich beschreibt, wenn auch des Opferbegriffes nicht eigentlich gedenkt, doch den mit jener Feier verbundenen Gebets- und Wohlthätigkeitsakt recht geflissentlich heraushebt, einen Akt, welchen er in der verwandten frühern Stelle als das specifische Merkmal der christlichen Gottesverehrung, als den christlichen Opferdienst im Gegensatze des heidnischen Opferwesens darstellt: welcher Schluß kann zwingender sein, als der, daß er das Abendmahl eben wegen des mit demselben verbundenen Gebets- und Wohlthätigkeitsaktes ein Opfer genannt habe? In der That daher, daß der Weihe der Abendmahlselemente ein Dankgebet voraus- und zur Seite ging, daher daß diese Elemente aus den Oblationen, welche die reichern Christen in theilnehmender Liebe für ihre ärmern Brüder in die Versammlungen mitbrachten, genommen wurden, nennt Justin die Eucharistie ein Opfer [2]. Mit diesem Resultate

[1] Apol. 1, 67. p. 83. (p. 98. E. 99. A.).

[2] S. Starck Geschichte der christl. Kirche des ersten Jahrhunderts III. S. 168. ff. und Freimüthige Betrachtungen über das Christenthum S. 319. f. Neander Antignostikus Geist des Tertullianus

der Apologie ſtimmen alle Stellen des Dialogs zuſammen, in welchen des Abendmahls als eines Opfers Erwähnung geſchieht. Eigenthümlich iſt dieſen Stellen nur dieß, daß das Moment der Wohlthätigkeit in den Hintergrund tritt und das Dankgebet nicht mehr vorzugsweiſe auf die Naturgaben bezogen wird, ſondern in beſtimmtere Beziehung zu dem Tode Jeſu und den Segnungen der Erlöſung tritt. Wir ziehn zunächſt folgende Stelle in Betracht[1]: dial. c. Tr. c. 41. p. 137. sqq. (p. 259. D. 260. A. B.): ἡ τῆς σεμιδάλεως προσφορά, ἣ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδεδεῖσα, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν τῷ θεῷ ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι σὺν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ διὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας, ἐν ᾗ γεγόναμεν, ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καταλελυκέναι τελείαν κατάλυσιν διὰ τοῦ παθητοῦ γενομένου κατὰ τὴν βουλὴν αὐτοῦ. ..... Περὶ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλέγει τότε εἰπών (Maleach. 1, 10. ff.), καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζειν ἡμᾶς, ὑμᾶς δὲ βεβηλοῦν. Juſtin legt in dieſer Stelle dem ἄρτος τῆς εὐχαριστίας und dem ποτήριον τῆς εὐχαριστίας unumwunden den Opfertitel bei. Dieſe Ausdrücke im Sinne von τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα zu nehmen, in ihnen die Bezeichnung des vermittelſt des Dankgebetes an die Stelle der Naturprodukte getretenen Leibes und Blutes Chriſti zu finden, verbietet die Parallele des Abendmahlsopfers mit dem altteſtamentlichen Weizenmehlopfer. Die Elemente des Brodes und Weines als ſolche können aber eben ſo wenig als das Gotte dargebrachte Opfer angeſehn werden, denn Juſtin hält dafür, daß Gott ma-

S. 156. u. Allgemeine Geſchichte der chriſtl. Religion und Kirche I, 2. S. 388.

[1]) Mit dieſer Stelle in der Hauptſache verwandt, daher nicht beſonders zu behandeln, iſt eine andere, welche dial. c. Tr. c. 70. p. 168. sq. (p. 296. D. 297. A.) gefunden wird.

terielle Darbringungen weder brauche noch von den Christen empfange; jene Elemente können nur für das äußere Vehikel, für das materielle Substrat des eigentlichen Opfers gelten. Als eigentliches Opfermoment des Abendmahls bleibt bloß das Dankgebet übrig, durch welches die sakramentale Weihe des Brodes und Weines vorbereitet und vollzogen wird; das Abendmahlsopfer ist ein Dankopfer. Für diese Fassung des Opferbegriffs spricht unterstützend die Bestimmung, welche der ursprünglichen Einsetzung der Abendmahlsfeier gegeben wird. Sie soll eine Gedächtnißfeier sein, soll den Gläubigen wiederholt das Erlösungsleiden Christi zum Bewußtsein bringen und dadurch Veranlassung geben, daß diese Gotte für die Schöpfung der Welt, für die Befreiung von dem Sündendrucke und für die Unterwerfung der Dämonen danken. Läßt sich die Idee des Dankopfers bestimmter aussprechen? Selbst die Beziehung, in welche die prophetische Stelle Mal. 1, 10. ff. mit dem Abendmahlsopfer tritt, läßt dieses als ein Gebetsopfer erscheinen. Denn worein setzt Justin die Erfüllung jener prophetischen Verkündigung? Darein, daß die Christen Gotte in der Eucharistie δόξα bringen.

Noch einmal kommt Justin auf den prophetischen Ausspruch Mal. 1, 10. ff. zurück und gibt damit ein neues zwiefaches Zeugniß, daß er das Opfermoment des Abendmahls nicht in der Darbringung des sakramentalisch immer neu geschaffenen leiblichen Christus, sondern lediglich in dem mit der Eucharistie verbundenen Dankgebete gesucht habe. Er sagt: dial. c. Tr. c. 117. p. 209. sq. (p. 344. C.): *πάντας, οἱ διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου (προσφέρομεν) θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεός, μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ· τὰς δὲ ὑφ' ὑμῶν καὶ δι' ἐκείνων ὑμῶν τῶν ἱερέων γινομένας ἀπαναίνεται, λέγων* (Maleach. 1, 10. ff.). Justin läßt nach dieser Stelle die Opfer, welche die Christen gemäß der Einsetzung Jesu und der dieser vorausgegangenen prophetischen Weissagung aller Orten vollziehn, *ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ*

ποτηρίου geſchehn. Die Opfer geſchehn nicht nach der unter Dankgebeten vollzogenen Weihe des Brodes und Weines, ſondern bei und in derſelben; ihr Material und Gegenſtand iſt ſelbſt das Dankgebet, welches die Weihe begreift. Was iſt darnach das Abendmahlsopfer Anderes als ein Dankopfer? Aber Juſtin bleibt dabei nicht ſtehn. Indem er die prophetiſche Weiſſagung Maleach. 1, 10. ff. auf die Abendmahlsopfer der Chriſten bezieht, erinnert er ſich der jüdiſchen Auslegung dieſes Ausſpruches, wonach der Tadel des Propheten nicht die Opfer der Juden im Allgemeinen, ſondern bloß die materiellen Darbringungen der in jener Zeit lebenden jeruſalemiſchen Juden treffen ſollte, unter den reinen und Gotte wohlgefälligen Opfern dagegen die Gebete der damals in der Zerſtreuung befindlichen Iſraeliten, welche tropiſch Opfer genannt würden, zu verſtehn ſein ſollten. Juſtin geht auf dieſe Auslegung wiederlegend ein und eröffnet dieſe Widerlegung mit dem Zugeſtändniſſe: dial. c. Tr. c. 117. p. 210. (p. 345. A.): *ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι. Ταῦτὰ γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτούς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μέμνηνται.* Dieſes Zugeſtändniß iſt ohne Widerrede das entſcheidendſte Zeugniß gegen die (katholiſche) Meßopfertheorie [1] und für die Dankopferidee. Juſtin räumt ſeinen jüdiſchen Gegnern ein, daß Gebete und Dankſagungen, von Würdigen dargebracht, die einzig vollkommenen und Gotte wohlgefälligen Opfer ſeien. Ja er ſtellt dieſen Satz nicht bloß allgemein hin, ſondern ſetzt ihn zu der chriſtlichen Euchariſtie in ausdrückliche Beziehung. Auch die Chriſten, geſteht er, ſind angewieſen, einzig ſolche Opfer zu bringen, unter andern bei der Gedächtnißfeier der trockenen und flüſſigen Nahrung, wobei ſie des

[1] Hat Döllinger (die Lehre von der Euchariſtie S. 105.) auch dieſes Zeugniß ſeiner Sache günſtig zu machen gewußt, ſo iſt ihm dieſes nur vermöge der Kunſt gelungen, welche, wenn es ihr Intereſſe erheiſcht, das Nein zum Ja und das Ja zum Nein umzuwandeln verſteht. S. Höfling a. O. S. 28. f.

Leidens, welches der Sohn Gottes für sie erduldet hat, gedenken. Die Abendmahlshandlung ist in dieser Schilderung nicht zu verkennen. Die ganze alte Kirche betrachtete die Abendmahlselemente als Repräsentanten der gesammten trockenen und flüssigen Nahrung, und die Gaben der Natur waren, wie Justin selbst angibt, in das Abendmahlsgebet mit eingeschlossen. Gleicher Maßen gehörten, wie bereits oben dargestellt wurde, die Segnungen der Erlösung mit zum Inhalte der Dankgebete bei der Eucharistie. Jedes andere Opfer außer dem Gebets- und Dankopfer, wovon die Wohlthätigkeit nur die praktische Seite bildet, ist somit nach Justin's Dafürhalten von der Abendmahlshandlung durchaus ausgeschlossen.

Dritter Artikel.

Die subjektiven Bedingungen der Aneignung des Heiles.

So entschieden die alte Kirche das Heil als etwas objektiv Begründetes und Gegebenes ansah, so weit war sie entfernt, die freie Mitwirkung des Empfängers zur individuellen Besitznahme desselben auszuschließen. Glauben und Buße achtete sie allgemein für die unerlaßlichen und fortgehend nothwendigen Prämissen, um in die volle selige Lebensgemeinschaft des Erlösers einzutreten und in dieser zu verharren. Galt ihr der Glaube in der Regel zwar nur für die Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums, für die Erkenntniß und das Bekenntniß des Christenthums als göttlicher Lehre und Stiftung — wogegen nur selten der spätere protestantische Begriff des seligmachenden Glaubens annäherungsweise auftauchte — so faßte sie jenen Glauben doch niemals so abstrakt, daß sie ihn irgend von der Gesinnung gelöst hätte: Glaube an den Erlöser und sittliche Lebensgemeinschaft mit demselben galten ihr vielmehr als wesentlich zusammengehörige Begriffe. Die Buße bestimmte sie meist allerdings noch nach ihrem wahren Begriffe als einen innerlichen Prozeß, als ein geistiges Sichlossagen von der Sünde, aber doch

ſah ſie es bereits gern und legte Gewicht darauf, wenn ſich der innere Kampf auch in den äußern Zeichen der Reue gleichſam verkörperte, ja ſichtbar genug treten ſchon jetzt die Anſätze des ſpätern ſo vorwiegend äußerlichen Pönitenzweſens hervor. Bezeichnete die alte Kirche dabei die Heiligung mit Recht als die nie endende Lebensaufgabe, ſo hielt ſie darum doch Sündloſigkeit nach der Taufe nicht für ſchlechthin unmöglich, obwohl ſie ſolche freilich in Wirklichkeit nur bei denen glaubte vorausſetzen zu dürfen, welche die Bluttaufe des Märtyrerthums empfangen hatten. Weil der Waſſertaufe insgemein bloß eine einmal und rückwärts wirkende Kraft zuerkannt wurde, ſo waren für die Sünden, welche nach der Taufe geſchahn, allerlei perſönliche Sühnmittel feſtgeſtellt, und dieſen blieb eine bis an das Lebensende fortgehende Wiederholbarkeit und Wirkſamkeit zuerkannt. Nur rückſichtlich ſehr ſchwerer Vergehungen beſtand der Kanon, daß für ſie bloß noch eine einmalige Buße zuläſſig und wirkſam ſei. Das Verhältniß der menſchlichen Selbſtthätigkeit zu der göttlichen Gnade bei dem Heiligungsgeſchäfte blieb vorerſt unerörtert; nur die Alexandriner Clemens und Origenes machten einen Verſuch, es auf beſtimmte Begriffe zurückzuführen. Doch tritt im Allgemeinen bei dieſem Punkte die Differenz hervor, daß die Lehrer der griechiſchen Kirche, ohne die Nothwendigkeit und Wirklichkeit göttlicher Gnadenwirkungen zu läugnen, beſondern Nachdruck auf die ſittliche Selbſtthätigkeit des Menſchen legen, indeß die Lateiner vorwiegend von dem Bedürfniſſe und Einfluſſe der göttlichen Gnade reden, ohne dabei die ſelbſtſtändige Mitwirkung des Menſchen zur Seligkeit auszuſchließen.

Juſtin ſchließt ſich dem herrſchenden Kirchenglauben darin an, daß auch er Glauben und Buße und Heiligung für die weſentlichen ſubjektiven Erforderniſſe erklärt, ohne welche der Einzelne an dem chriſtlichen Heile nicht Theil haben könne [1]. „Wenn ihr bereut, was ihr verbrochen habt," ruft er dem Tryphon und ſeinen Genoſſen zu [2], „Jeſum als den Chriſt anerkennt und

[1] S. Heubner hist. antiq. dogmatis de modo salutis tenendae et justificationis seu veniae peccatorum a deo impetrandae instrumentis (Wittenb. 1805.) I. p. 18. sq.

[2] Dial. c. Tr. c. 95. p. 192. (p. 323. B.): εἰ μετανοοῦντες

ſeine Gebote haltet, werdet ihr Vergebung der Sünden erlangen.“ Unter dem Glauben, welchen er an die Spitze der ſubjektiven Heilsbedingungen ſtellt, verſteht er in den meiſten Fällen zwar bloß die überzeugungstreue Anerkennung Jeſu als des Meſſias und Sohnes Gottes, des Chriſtenthums als einer göttlichen Lehre und Anſtalt, ſo, wenn er ſagt [1]: „Chriſtus rettet diejenigen, welche vom Glauben an ihn nicht laſſen.“ Aber doch verbindet er mit jenem Worte auch bereits den engern Begriff, daß er von einem Glauben an den Verſöhnungstod Chriſti redet. So Jemand an den Gekreuzigten glaubt, ſagt er desfalls [2], gewinnt er Sicherheit vor den Stichen der Schlange. Und an einem andern Orte [3]: „die Chriſten werden nicht mehr durch das Blut von Böcken und Schafen, nicht mehr durch die Aſche von Kühen oder Opfern von Weizenmehl gereinigt, ſondern durch den Glauben vermittelſt des Blutes und Todes Chriſti, welcher eben deshalb ſtarb.“ Rückſichtlich dieſes Glaubens kennt Juſtin Gradunterſchiede, und er macht von dieſen Unterſchieden die größere oder geringere Theilnahme des Einzelnen an den Segnungen des Verſöhnungstodes Chriſti abhängig. „Je nach Verhältniß ihres Glaubens,“ bekennt er [4], „ſalben ſich die Gläubigen mit dem Blute Chriſti.“ Die Buße faßt Juſtin zwar noch in der urſprünglichen Reinheit ihres Begriffes als

---

ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις καὶ ἐπιγνόντες τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ πολλάσοντες αὐτοῦ τὰς ἐντολάς, ταῦτα φήσετε, ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν ὅτι ἔσται, προεῖπον. — c. 44. p. 140. (p. 263. B.).

[1] Dial. c. Tr. c. 111. p. 204. (p. 338. B.). S. außerdem c. 100. p. 196. (p. 327. D.) c. 119. p. 212. (p. 347. C. D. 348. A.) und apol. 1, 19. p. 55. (p. 66. B.).

[2] Dial. c. Tr. c. 94. p. 191. (p. 322. A.) — vgl. c. 96. p. 192. (p. 323. C.) und c. 116. p. 209. (p. 343. D.).

[3] Dial. c. Tr. c. 13. p. 113. (p. 229. E.): εἴπετο τοῖς μεταγινώσκουσι καὶ μηκέτι κλαυσι τράγων καὶ προβάτων ἢ σποδῷ δαμάλεως ἢ σεμιδάλεως προσφοραῖς καθαριζομένοις, ἀλλὰ πίστει διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ· ὃς διὰ τοῦτο ἀπέθανεν.

[4] Dial. c. Tr. c. 40. p. 136. (p. 259. A.): οὗ τῷ αἵματι κατὰ τὸν λόγον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως χρίονται τοὺς οἴκους ἑαυτῶν, τουτέστιν ἑαυτούς, οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν.

Sinnesänderung; ſo in der Zuſicherung [1]: „die Güte und Menſchenfreundlichkeit Gottes und die Unermeßlichkeit ſeines Reichthums hält den, welcher ſich reuig von ſeinen Sünden bekehrt, wie einen Gerechten und Sündloſen.“ Aber doch iſt er bereits nahe daran, das Aeußere mit dem Innern zu verwechſeln, die ſinnlichen Zeichen auf Koſten des geiſtigen Gehaltes zu überſchätzen. Die innere Umkehr des Herzens iſt ihm allerdings Hauptſache, aber doch legt er daneben dem Weinen und der Wehklage, den äußern Exponenten der innern Trauer, einen Werth bei, welcher jene Hauptſache nothwendig verdunkeln mußte. Wie er vom Gebete ſagt [2]: „wer weiß nicht, daß vorzüglich das Gebet, welches unter Wehklagen und Thränen, mit zur Erde geworfenem Angeſichte und gebeugten Knieen geſchieht, Gott verſöhnt?“ ſo urtheilt er in Betreff der Buße [3]: „wenn ſie ihren Sinn ändern, ſo können Alle, welche wollen, des göttlichen Erbarmens theilhaftig werden, und ſelig nennt dieſe die Schrift, indem ſie ſagt: ſelig der, welchem der Herr Sünde nicht anrechnet, d. h. welcher, nachdem er ſeine Sünden bereut hat, von Gott Vergebung empfängt, aber nicht, wie ihr trüglich euch überredet, und manche Andere, welche hierin euch ähnlich ſind, die behaupten, daß Gott ihnen keine Sünde zurechne, ſo ſie nur, obſchon Sünder, ihn erkennen. Zum Zeugniſſe hierfür haben wir den Fall David's, welcher aus Prahlerei entſprang. Er fand erſt dann Vergebung, als David ſo geweint und gewehklagt hatte, wie geſchrieben ſteht. Wenn nun dieſem Manne erſt nach erfolgter Reue Vergebung wurde, wenn dieſer große König und Geſalbte und Prophet erſt Gnade fand, nachdem er in der angegebenen Weiſe geweint und gethan hatte: wie

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 47. p. 143. (p. 267. A.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 90. p. 188. (p. 318. A.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 141. p. 231. (p. 370. C. D.). Das ganze äußerliche Bußweſen der ſpätern Kirche tritt grundſätzlich und grundrißlich ſchon in der Theſe des Hermas zu Tage: past. 3, 7. T. I. p. 108.: numquid protinus putas aboleri delicta eorum, qui agunt poenitentiam? Non proinde continuo; sed oportet eum, qui agit poenitentiam, affligere animam suam et humilem animo se praestare in omni negotio et vexationes multas variasque perferre.

können die Unreinen und durchaus Verlorenen die Hoffnung haben, daß ihnen der Herr Sünde nicht zurechnen werde, wenn sie nicht wehklagen und sich schlagen und ihren Sinn ändern?" Großen Nachdruck legt Justin, wie billig, auf die Beschaffenheit des Lebens nach der Taufe; entschieden knüpft er den Besitz oder Verlust des christlichen Heiles an die bleibende Reinheit oder Unreinheit des sittlichen Wandels. Nicht nur stellt er als Lebensaufgabe für die Christen hin, daß sie sündlos seien [1]; nicht bloß berichtet er, im Hinblicke auf das christliche Gemeindeleben seiner Zeit [2]: „indem wir nach dem ewigen und reinen Leben verlangen, suchen wir den Umgang mit Gott, dem Vater und Werkmeister aller Dinge, und eilen uns als Christen zu bekennen, weil wir überzeugt sind und glauben, daß diejenigen jenes Glückes theilhaftig werden können, welche Gotte durch ihr Leben gezeigt haben, daß sie ihm gefolgt sind und sich nach seiner Gemeinschaft, in welcher es keinen Gegensatz des Bösen weiter gibt, gesehnt haben." Sondern er stellt auch die Treue gegen die göttlichen Gebote recht geflissentlich und mit verwahrender Umständlichkeit als die hauptsächlichste und unverbrüchlichste Bedingung der wirklichen Theilnahme an dem ewigen seligen Leben bei Gott auf. Oefter kehren Sätze, wie folgender [3], wieder: „die Menschen werden gleich Gott schmerzlos und seliger Unsterblichkeit theilhaftig werden, wenn sie die göttlichen Gebote halten."

Indem aber Justin Glauben und Reue als die wesentlichen subjektiven Bedingnisse der individuellen Theilnahme an dem christlichen Heile darstellt, indem er (approximative) Sündenfreiheit als die unentbehrliche Vorstufe zu der künftigen Seligkeit fordert, stellt er die sittliche Selbstthätigkeit des Menschen zu der erstrebten Seligkeit in ein solches Verhältniß, daß jene als eigentlich mitwirkende Ursache von dieser erscheint. Wir berufen

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 44. p. 140. (p. 268. C.) c. 111. p. 205. (p. 338. D.).

[2]) Apol. 1, 8. p. 47. (p. 57. A.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 124. p. 217. (p. 353. D. 354. A.): τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς καὶ θεῷ ὁμοίως ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους, ἐὰν φυλάξωσι τὰ προστάγματα αὐτοῦ, γεγενημένους.

uns hierfür nicht auf den Ausspruch, welcher nach dieser Rücksicht oft angezogen worden ist: „ein Jeder wird durch seine Gerechtigkeit selig werden“ [1], denn dieser ist mehr apologetischen, denn dogmatischen Charakters. Wohl aber gehört hierher folgende Erklärung Justin's [2]: „wenn sich die Menschen des göttlichen Rathschlusses würdig erweisen, so werden sie, wie wir belehrt sind, des Umganges mit Gott gewürdigt werden, so daß sie mit ihm herrschen, unsterblich und schmerzlos sind. - Denn so wie Gott im Anfange die Menschen, als sie noch nicht waren, schuf, so, sind wir überzeugt, wird er auf gleiche Weise diejenigen, welche das ihm Wohlgefällige erwählen, darum, weil sie es wählen, der Unvergänglichkeit und des Umganges mit ihm würdigen. Unsere uranfängliche Geburt hing nicht von uns ab; daß wir aber wählen und erstreben, was ihm lieb ist, vermöge der Vernunftkräfte, die er uns geschenkt hat, das überzeugt und bringt uns zum Glauben.“ Offenbar spricht Justin in diesen Worten dem Tugendstreben des Menschen eine gewisse Verdienstlichkeit zu, er räumt ihm ein kausales Verhältniß zur künftigen Seligkeit ein. Aber dieses freilich nicht, als ob er die göttliche Gnade dadurch verdunkeln oder in den Hintergrund schieben wollte, vielmehr dessen hält er sich auf das festeste überzeugt, daß das selige Leben an sich ein Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit sei [3], nur einen verhältnißmäßigen An-

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 263. D.) c. 140. p. 231. (p. 369. D.).

[2]) Apol. 1, 10. p. 49. (p. 58. B. C.): οἳ ἐὰν ἀξίους τῷ ἐκείνου βουλεύματι ἑαυτοὺς δι' ἔργων δείξωσι, τῆς μετ' αὐτοῦ ἀναστροφῆς καταξιωθῆναι προσειλήφαμεν συμβασιλεύοντας, ἀφθάρτους καὶ ἀπαθεῖς γενομένους. Ὃν τρόπον γὰρ τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄντας ἐποίησε, τὸν αὐτὸν ἡγούμεθα τρόπον, διὰ τὸ ἐλέσθαι τοὺς αἱρουμένους τὰ αὐτῷ ἀρεστά, καὶ ἀφθαρσίας καὶ συνουσίας καταξιωθῆναι. Τὸ μὲν γὰρ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι, οὐχ ἡμέτερον ἦν· τὸ δ' ἑξακολουθῆσαι οἷς φίλον αὐτῷ αἱρουμένους, δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων, πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς.

[3]) Dial. c. Tr. c. 32. p. 129. (p. 249. D.): ἐλπίζων τινὰ ἐξ ὑμῶν δύνασθαι εὑρεθῆναι ἐκ τοῦ κατὰ χάριν τὴν ἀπὸ τοῦ κυρίου σωθησόμενον περιλειφθέντος (σπέρματος) εἰς τὴν αἰώνιον σωτηρίαν. — c. 47. p. 143. (p. 267. A.): ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ

ſpruch auf dieſes Geſchenk will er dem Menſchen zuerkannt wiſſen, ſofern derſelbe ſich durch freies Eingehn in den göttlichen Willen zur ſittlichen Verwandtſchaft mit Gott emporarbeitet. Seine Ueberzeugung iſt, was die ganze alte, vornehmlich griechiſche Kirche bekennt, welche, nicht gemeint, die menſchliche Tugend als abſolut verdienſtlos anzuſehn, doch andererſeits eben ſo wenig das Bewußtſein der göttlichen Erbarmung in pelagianiſcher Selbſtüberſchätzung untergehn läßt.

Rückſichtlich der Beſtimmung des Antheils, welcher einerſeits der menſchlichen Selbſtthätigkeit, andererſeits der göttlichen Gnade in dem Werke der Bekehrung und Heiligung zufällt, verfährt Juſtin ſo, daß er das Gute zwar als eigene freie Willensthat des Menſchen anſieht, dagegen die Kraft dazu von Gott ableitet und den Gebeſſerten fortwährend unter die ſchützende und bewahrende Obhut Chriſti ſtellt. Daß Juſtin das Gute für die reine freie Willensthat des Individuums halte, haben wir ſchon früher an zahlreichen Beiſpielen nachgewieſen; daß er die Kraft zur Beſſerung von Gott herleite, zeigt die letzte der im Texte ausgehobenen Stellen. Daß er ſchließlich Chriſtum zum fortgehenden Pfleger und Hüter der erzielten oder gewonnenen Sittlichkeit mache, erhellt aus folgendem zweifachen Bekenntniſſe [1]: „nach der Taufe führen wir den Getauften in den Verſammlungsort der Brüder, um für uns und den Erleuchteten, wie für Alle allerwärts gemeinſchaftlich und andächtig zu beten und zu bitten, daß wir nach gewonnener Erkenntniß der Wahrheit auch gewürdigt werden möchten, uns in unſern Werken als gute Reichsbürger und Beobachter der empfangenen Gebote zu beweiſen und dadurch die ewige Seligkeit zu erlangen" — und [2]: „wir flehn allezeit zu Gott, daß wir durch Jeſum Chriſtum vor den Dämonen, welche wir einſt verehrten, geſchützt werden möchten; damit wir, nachdem

θεοῦ καὶ τὸ ἄμετρον τοῦ πλούτου αὐτοῦ τὸν μετανοοῦντα ἀπὸ τῶν ἁμαρτημάτων ὡς δίκαιον καὶ ἀναμάρτητον ἔχει. — c. 55. p. 150. (p. 274. D.).

[1] Apol. 1, 65. p. 82. (p. 97. C.).

[2] Dial. c. Tr. c. 30. p. 128. (p. 247. C.); vgl. c. 116. p. 209. (p. 344. A.).

wir durch dieſen zu Gott bekehrt ſind, ohne Fehl bleiben; denn Helfer und Erlöſer nennen wir ihn.“ Dieſe Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen der göttlichen Gnade und der ſittlichen Selbſtthätigkeit des Menſchen iſt in der Hauptſache keine andere, als die ſpätere pelagianiſche, Juſtin iſt hierin der erſte Vorläufer des Pelagianismus. Denn, wie bekannt, beſtimmte Pelagius jenes Verhältniß ſo, daß er Gotte das Können, dem Menſchen das Wollen, beiden das Handeln zutheilte [1].

Siebentes Kapitel.

Die Lehre von den letzten Dingen.

Auf keinen Theil der Dogmatik hat die dichtende Phantaſie von jeher einen ſtärkern und vielſeitigern Einfluß geübt, als auf die Eſchatologie. Das Sein nach dem Tode iſt ein durchaus dunkles Problem, die forſchende Vernunft hat hier wenig feſten Boden. Gleichwohl iſt es nicht bloß das Intereſſe der nüchternen Forſchung, welches die Löſung verſucht; das Herz bemächtigt ſich des dunkeln Gegenſtandes mit unabweisbarer Dringlichkeit. So kann es kein Befremden erregen, wenn auch die alte Kirche in ihren eſchatologiſchen Gemälden vielfach den Griffel der Dichtung führt. Auch das begreift ſich leicht, weshalb die Kirche überhaupt an dem Sinnen über die Zuſtände nach dem Tode mit

1) Bei Augustin. de grat. Christ. c. 4. T. VII. p. 305.: primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est, imo et hominis et dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio. — c. 31. p. 310.: ad peccandum et ad non peccandum integrum liberum arbitrium habere nos dicimus, quod in omnibus bonis operibus divino semper adjuvatur auxilio.

Vorliebe hing. Ihre Gegenwart war eine leidensvolle und bedrängte; um so rückhaltsloser lebte sich ihr Herz in die Hoffnung der bessern Zukunft hinein; die Wiederkehr Jesu vom Himmel wurde nahe erwartet, um so hingebender labte sich der Gedanke an dem Glücke, welches mit dieser Wiederkehr in Verbindung gedacht wurde. Zwei Punkte treten in dem eschatologischen Vorstellungskreise der alten Kirche am bestimmtesten hervor, die Lehren von der Auferstehung der Todten und dem tausendjährigen Reiche, beide in naher Beziehung zu einander. Der Chiliasmus, eine auf jüdischem Boden erwachsene und zum Theile durch die Apokalypse in die christliche Kirche verpflanzte Vorstellung, galt in dem zweiten Jahrhunderte so entschieden als Glaubensartikel, daß ihn Justin als das Kriterium der vollen Rechtgläubigkeit aufstellen konnte. Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches wurde durch den Chiliasmus bedingt, nicht als ob jene durch diesen überhaupt erst erzeugt oder zu Ehren gebracht worden wäre, ihr Grund und ihre Auktorität ist vielmehr biblisch. Aber es geschah in Folge und zu Gunsten chiliastischer Voraussetzungen, daß zwischen einer doppelten Auferstehung unterschieden und die Auferstehung (von den Alexandrinern abgesehn) in der grobsinnlichsten Weise aufgefaßt wurde [1]). Ueber den Zustand der Seelen unmittelbar nach dem (physischen) Tode blieben die Väter zwar in einem mehrfachen Schwanken; doch kamen alle darin überein, daß sie die Seelen nicht sogleich in den Himmel oder die Hölle, sondern, im Anschlusse an die heidnischen und althebräischen Vorstellungen von einer Unterwelt, in einen Zwischenaufenthalt versetzten, in welchem sie, getrennt oder beisammen, im dunkeln Vorgefühle ihres künftigen Looses des Tages der Entscheidung zu harren hätten. Nur die Märtyrer genossen den Vorzug, daß ihnen unmittelbar nach dem Tode der Eintritt in das Paradies offen gehalten wurde. An das Ende der chiliastischen Zeit setzten die Väter die allgemeine Auferstehung aller Menschen und das Weltgericht. In dieser Zeit und mit letzterm

[1]) S. Müller de resurrectione Jesu Christi, vita eam exci-piente et ascensu in coelum sententiae, quae in ecclesia christiana ad finem usque seculi sexti viguerunt p. 75. sq.

Akte erwarteten ſie auch die völlige und bleibende Scheidung zwiſchen Guten und Böſen. Erſtere glaubten ſie von da an im vollen Genuſſe der verheißenen Seligkeit, dieſe Seligkeit meiſt negativ als Unſterblichkeit und Schmerzloſigkeit oder poſitiv als Gemeinſchaft mit Gott, beſtimmt nur von den Alexandrinern als fortſchreitende Erkenntniß und Heiligung gedacht; die Böſen dagegen überwieſen ſie der ewigen Pein, welche Pein meiſt von einem materiellen Feuer hergeleitet, erſt von denſelben Alexandrinern als eine innere erkannt und in das Gewiſſen verlegt wurde. Clemens und Origenes entfernten ſich auch darin von der herrſchenden Vorſtellungsweiſe, daß ſie eine Rückkehr aller gefallenen Weſen, ſelbſt des Satans, zu Gott hofften und die Ewigkeit der Höllenſtrafen (freilich vorſichtig verhüllend) läugneten. An das Weltgericht endlich ſchloſſen die Väter das Weltende an, welches letztere ſie am häufigſten von einem Weltbrande erwarteten und ungleich häufiger als Weltumwandlung, denn als Weltvernichtung deuteten.

Juſtin gibt die ſkizzirten Vorſtellungen in einer Weiſe wieder, daß man den Einfluß deutlich erkennt, welchen das Zeitbewußtſein auf ihn äußerte. Er eröffnet ſeine eſchatologiſchen Aphorismen mit einer (paraphraſtiſchen) Definition des Todes, welchen er ſchlichthin als die Trennung der Seele von dem Leibe beſtimmt. „Der Menſch," ſagt er [1]), „beſteht nicht immerfort, auch iſt der Leib nicht immer mit der Seele verbunden, ſondern ſo bald dieſe Gemeinſchaft gelöſt werden ſoll, verläßt die Seele den Leib und der Menſch iſt nicht mehr." Die Seele nimmt an dem Looſe des Leibes nicht Theil, ſie dauert fort, auch wenn dieſer zerfällt. Zwar erkennt Juſtin der Seele keine immanente und abſolute Unſterblichkeit zu, weil er dieſes mit deren Natur, namentlich ihrer Kreatürlichkeit, unverträglich findet; aber doch läßt er ſie darum nicht untergehn, vielmehr verſichert er wiederholt und nachdrücklich, daß ſie auch nach dem

[1]) Dial. c. Tr. c. 6. p. 109. (p. 224. C.): *ἄνθρωπος οὐ διαπαντός ἐστιν οὐδὲ σύνεστιν ἀεὶ τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, ἀλλ', ὅτε ἂν δέῃ λυθῆναι τὴν ἁρμονίαν ταύτην, καταλείπει ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν.* — de resurrect. c. 10. p. 595. A.

Tode fort empfinde [1]. Dieſer Nachdruck hat eine ſittliche Baſis. „Wenn es," warnt Juſtin [2], „(im Tode) mit Empfindungsloſigkeit endete, ſo wäre dieß für alle Gottloſen ein erwünſchter Fund; da aber allen Geſtorbenen Empfindung verbleibt und da eine ewige Pein bevorſteht, ſo ſäumt nicht, euch von der Wahrheit des Geſagten zu überzeugen." Weil ihm die Seelenfortdauer dieſe ſittliche Bedeutung hat, läßt ſich Juſtin auch an der bloßen Aſſertion ihrer Wahrheit nicht genügen, er eilt, ſie unter den Schutz des göttlichen Wortes zu ſtellen. „Wenn aus dem Dornbuſche zu Moſes geſagt wird (2 Moſ. 3, 14. ff.)," ſchließt er [3], „ich bin der Seiende, der Gott Abraham's und der Gott Iſaak's und der Gott Jakob's und der Gott deiner Väter, ſo beweiſt dieß, daß jene auch nach dem Tode fortdauern und Chriſto zugehören." „Daß die Seelen fortdauern," erinnert er anderwärts [4], „habe ich euch daran gezeigt, daß die

---

[1] Apol. 1, 18. p. 54. (p. 65. A.): *καὶ μετὰ θάνατον ἐν αἰσθήσει εἶσιν αἱ ψυχαί.*

[2] Apol. 1, 18. p. 54. (p. 64. E. 65. A.).

[3] Apol. 1, 63. p. 82. (p. 96. E.): *τὸ εἰρημένον ἐκ βάτου τῷ Μωσεῖ· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακὼβ καὶ ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου, σημαντικὸν τοῦ καὶ ἀποθανόντας ἐκείνους μένειν καὶ εἶναι αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ ἀνθρώπους.*

[4] Dial. c. Tr. c. 105. p. 200. (p. 333. A.): *ὅτι μένουσιν αἱ ψυχαί, ἀπέδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ καὶ τὴν Σαμουὴλ ψυχὴν κληθῆναι ὑπὸ τῆς ἐγγαστριμύθου, ὡς ἠξίωσεν ὁ Σαούλ.* Der Vorgang zu Endor hat die Forſchung der Väter vielfach beſchäftigt; es galt die Frage, ob das von dem Zauberweibe hervorgerufene Geſicht die wirkliche Seele des Samuel oder ein bloßes Zerrbild des in dem Weibe wirkſamen Dämons geweſen ſei. Origenes (homil. in 1 Reg. 28. T. II. p. 490. sqq.), Sulpicius Severus (hist. sacr. 1, 36. p. 111.), Anaſtaſius vom Sinai (quaestiones et responsiones de variis argumentis, quaest. 112.) und Andere fanden kein Bedenken darin, gleich Juſtin ſich für die erſtere Auffaſſung zu entſcheiden, während Tertullian (de anim. c. 57. T. IV. p. 285. sq.), Philaſtrius (de haeres. c. 26. p. 48. sq.), Euſtathius von Antiochien (Eustathii in hexaemeron commentarius ac de engastrimytho dissert. edv. Orig. u. ſ. w. Leo Allatius primus in lucem protulit, latine vertit etc. Lugdun. 1629. p. 345. sqq.), Hieronymus (comm. in Jes. 7, 10. T. V. p. 80. in Ezech. 13, 17. p. 347. in Matth. 6, 31. T. IX.

Seele Samuel's auf das Verlangen Saul's von der Bauchrednerin gerufen wurde (1 Sam. 28, 8. ff.)."

Den Zustand der Seelen nach ihrer Trennung vom Leibe denkt Justin im Wesentlichen nicht anders, als die gesammte alte Kirche. Er läßt sie nicht unmittelbar nach dieser Trennung zum vollen Genusse ihrer Seligkeit oder zum vollen Gefühle ihrer Verdammniß gelangen, sondern versetzt sie bis zur Auferstehung und dem Gerichte in eine Art Mittelzustand. Die Lehre, daß die Seelen sogleich nach dem Tode in den Himmel aufgenommen würden, gilt ihm als eine häretische [1]. Sichtbar wirkt auch bei ihm die heidnische und althebräische Vorstellung von dem Hades nach, nur dahin modificirt, daß die Bewohner der Unterwelt nicht mehr wesenlose, wirkungsunfähige Schatten sind, sondern Empfindung und Leben haben, und daß der Aufenthalt in dem Hades nicht mehr ein immerwährender, sondern ein vorübergehender ist. Alle Seelen müssen seines Erachtens, sobald sie vom Körper gelöst sind, in den Hades [2], die guten sowohl wie die bösen. Sie harren daselbst der Auferstehung und des Gerichtes, im Vorgefühle ihrer künftigen Lage [3],

---

p. 19.), indem sie diese Deutung für unwürdig hielten, lieber an ein dämonisches Gaukelspiel gedacht wissen wollten. S. Leo Allatius de engastrimytho syntagma c. 10. sq. (im Anhange zu der Ausgabe von des Eustathius Abhandlungen) p. 442. sqq. und Dalläus de usu patrum (Gen. 1686.) p. 297. Derselbe Zwiespalt der Meinungen hat bis in die neuern Zeiten fortgedauert, nur daß neuerdings noch die dritte Meinung hinzugetreten ist, wonach der Vorgang zu Endor aus der persönlichen taschenspielerischen Geschicklichkeit des Zauberweibes erklärt wird. Vgl. Mayer historia diaboli. Ed. 2. p. 507. sqq.

[1] Dial. c. Tr. c. 80. p. 178. (p. 307. A.).

[2] Dial. c. Tr. c. 99. p. 195. (p. 326. C.): *κοινὸν ἄνθρωπον ἐν ᾅδου μένειν.*

[3] Dieses Vorgefühl legt Justin mit besonderer Bestimmtheit den ungläubigen und bösen Seelen bei: coh. ad Gr. c. 35. p. 32. (p. 33. A.): *οὐδὲν ἔσται παρ' ὑμῶν οὐδὲ περὶ τοὺς προγόνους ὑμῶν πλημμελές, εἰ εἰς τὴν ἐναντίαν τρέπεσθαι νυνὶ τῆς ἐξ ἐκείνων βούλεσθε πλάνης, οὗς εἰκὸς ἐν ᾅδου νυνὶ ἐκπρόθεσμον μετάνοιαν μετανοοῦντας ὀδύρεσθαι· οἷς εἰ δυνατὸν ἦν ἐκεῖθεν δηλοῦν ὑμῖν τὰ μετὰ τελευτὴν τοῦδε τοῦ βίου συμβεβηκότα αὐτοῖς, ἔγνωτε ἄν, ὅσων ὑμᾶς ἀπαλλάξαι κακῶν προείλοντο.*

dabei nach ihrer ſittlichen Beſchaffenheit geſondert. Die guten wohnen an einem glücklichern Orte, die ſchlechten an einem ſchlechtern [1]). Bei ihrem Abſcheiden aus dieſem Leben unterliegen ſie übrigens der Gefahr, in die Gewalt feindlicher, böſer Engel zu fallen. Ja Juſtin iſt der Meinung, daß alle Seelen der altteſtamentlichen Gerechten und Propheten in die Hände von Geiſtern, deren Einer aus dem Wahrſagerweibe zu Endor ſprach und wirkte, gefallen ſeien. Er empfiehlt darum, bei dem Lebensende Gott im Namen Jeſu zu bitten, daß er die Nachſtellungen der Engel unwirkſam machen möge [2]). Auf dieſe ſeltſame Vorſtellung, welche außer dem Anklange bei Anaſtaſius, dem antiocheniſchen Patriarchen [3]), vielleicht bei keinem einzigen der übrigen Kirchenlehrer wiederkehrt, kam Juſtin durch eine

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 5. p. 107. (p. 223. B.): *φημί ...*, *τὰς μὲν τῶν εὐσεβῶν* (*ψυχὰς*) *ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν, τὰς δὲ ἀδίκους καὶ πονηρὰς ἐν χείρονι, τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένας χρόνον τότε.* Uebereinſtimmend äußern ſich Irenäus (adv. haeres. 5, 31. p. 331.), Tertullian (de anim. c. 58. T. IV. p. 287.), Hippolytus (in dem Fragmente aus der Schrift gegen die Griechen bei Fabric. opera Hippolyt. Hamb. 1716. p. 221.) und Andere. S. Cave antiquitates patr. et eccles. p. 331. sq. und Waage de aetate articuli, quo in symb. apost. traditur Jesu Christi ad inferos descensus p. 155. sq.

[2]) Dial. c. Tr. c. 105. p. 200. (p. 332. D. 333. A.): *τὸ ἀπὸ ῥομφαίας καὶ στόματος λέοντος καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς αἰτεῖν αὐτὸν τὴν ψυχὴν σωθῆναι* (Pſalm 22, 21. f.), *ἵνα μηδεὶς κυριεύσῃ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, αἰτησις ἦν· ἵνα, ἡνίκα ἡμεῖς πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου γινόμεθα, τὰ αὐτὰ αἰτῶμεν τὸν Θεόν, τὸν δυνάμενον ἀποστρέψαι πάντα ἀναιδῆ, πονηρὸν ἄγγελον μὴ λαβέσθαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς. ... Φαίνεται καὶ ὅτι πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν οὕτως δικαίων καὶ προφητῶν ὑπὸ ἐξουσίαν ἔκειντο τῶν τοιούτων δυνάμεων, ὁποία δὴ καὶ ἐν τῇ ἐγγαστριμύθῳ ἐκείνῃ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων ὁμολογεῖται. Ὅθεν καὶ οὗτος διδάσκει ἡμᾶς καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τὸ πάντως ἀγωνίζεσθαι, δι' οὗς γίνεται, καὶ πρὸς τῇ ἐξόδῳ αἰτεῖν μὴ ὑπὸ τοιαύτην τινὰ δύναμιν ὑποπεσεῖν τὰς ψυχὰς ἡμῶν. Καὶ γὰρ ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα ἐπὶ τῷ σταυρῷ, εἶπε· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου.*

[3]) Quaest. et respons. de variis argumentis, quaest. 112.: *ὑπὸ τὴν χεῖρα τοῦ διαβόλου ὑπῆρχον πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν ἁγίων καὶ τῶν ἁμαρτωλῶν, ἕως οὗ κατελθὼν ἐν τῷ ᾅδῃ ὁ Χριστὸς εἶπε τοῖς ἐν δεσμοῖς· ἐξέλθετε.*

unglückliche Kombination des Gebetes Christi am Kreuze: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist! mit der buchstäblich verstandenen Erzählung von der Todtenbeschwörung zu Endor. Weil er an ein wirkliches Erscheinen der Seele Samuel's glaubte, meinte er auch eine Abhängigkeit dieser Seele von dem in dem Wahrsagerweibe wirksamen Dämon voraussetzen zu müssen, und weil Christus am Kreuze seinen Geist Gott befohlen hatte, schien es ihm, als habe auch dieser für seine Seele gefürchtet. Stand aber die Seele Samuel's unter der Gewalt eines Dämons, so war es billig, dasselbe von den Seelen aller übrigen alttestamentlichen Gerechten und Propheten anzunehmen, und hatte Christus für seinen Geist gefürchtet, so verstand es sich von selbst, daß auch die Christen für ihre Seelen zu zittern hätten.

Nach Ablauf der bestimmten Zeit, welche der Prophet Daniel geweissagt hat, erwartet Justin die sichtbare Wiederkehr Christi zur Erde. Denn zwei Parusieen, sagt er, haben die Propheten verkündigt. Die eine hat stattgefunden. Bei ihr erschien Christus als Leidender, in unansehnlicher und verachteter Gestalt, entehrt und zuletzt an das Kreuz geheftet. Wie dem Bocke des Versöhnungsfestes, welcher in die Wüste gejagt wurde, thaten ihm die Aeltesten und Priester des jüdischen Volkes, sie legten Hand an ihn, durchstachen und tödteten ihn. Anders wird die zweite Erscheinung sein. Im Glanze und in Herrlichkeit, auf den Wolken des Himmels und umringt von dem Heere der Engel, als Richter der Menschen wird Christus zur Erde kommen. An demselben Orte, wo er gekreuzigt wurde, werden seine Mörder erkennen, wen sie durchstochen haben; heulen werden die Stämme, Stamm gegen Stamm, Männer und Weiber für sich [1]. Bevor aber diese Wiederkunft eintritt, wird

---

[1]) Apol. 1, 52. p. 74. (p. 87. A. B.): δύο αὐτοῦ παρουσίας προεκήρυξαν οἱ προφῆται· μίαν μέν, τὴν ἤδη γενομένην, ὡς ἀτίμου καὶ παθητοῦ ἀνθρώπου· τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται. — dial. c. Tr. c. 81, p. 128. (p. 247. D.): ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐπάνω νεφελῶν ἐλεύσεται, ὡς Δανιὴλ ἐμήνυσεν (Dan. 7, 13.), ἀγγέλων σὺν αὐτῷ ἀφικνουμένων. — c. 32.

gemäß der Weiſſagung Mal. 4, 5. Elias kommen [1]; auch der Menſch des Abfalles und der Ruchloſigkeit, welcher verwegene und gotteslästerliche Reden wider den Höchſten ausſtoßen und gegen die Chriſten wüthen wird, muß der Wiedererſcheinung des Menſchenſohnes vorhergehn. Bald wird dieſer kommen, denn ſchon iſt der Widerſacher vor der Thüre [2].

Der nächſte Zweck dieſer Wiederkunft Chriſti iſt die Aufrichtung des tauſendjährigen Reiches [3]. Chriſtus,

---

p. 129. (p. 249. C.): δύο παρουσίας αὐτοῦ γεννήσεσθαι ἐξηγησάμην, μίαν μέν, ἐν ᾗ ἐξεκεντήθη ὑφ' ὑμῶν, δευτέραν δέ, ὅτε ἐπιγνώσεσθε, εἰς ὃν ἐξεκεντήσατε, καὶ κόψονται αἱ φυλαὶ ὑμῶν, φυλὴ πρὸς φυλήν, αἱ γυναῖκες κατ' ἰδίαν καὶ οἱ ἄνδρες κατ' ἰδίαν. — c. 40. p. 137. (p. 259. C.): οἱ ἐν τῇ νησιείᾳ τράγοι δύο ὅμοιοι κελευσθέντες γίνεσθαι, ὧν ὁ εἷς ἀποπομπαῖος ἐγίνετο, ὁ δὲ ἕτερος εἰς προσφοράν· τῶν δύο παρουσιῶν τοῦ Χριστοῦ καταγγελία ἦσαν· μιᾶς μέν, ἐν ᾗ ὡς ἀποπομπαῖον αὐτὸν παρεπέμψαντο οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ οἱ ἱερεῖς, ἐπιβαλόντες αὐτῷ τὰς χεῖρας καὶ θανατώσαντες αὐτόν· καὶ τῆς δευτέρας δὲ αὐτοῦ παρουσίας, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ τῶν Ἱεροσολύμων ἐπιγνωθήσεσθε αὐτόν, τὸν ἀτιμωθέντα ὑφ' ὑμῶν, καὶ προσφορὰ ἦν ὑπὲρ τῶν .... ἁμαρτωλῶν.

[1]) Dial. c. Tr. c. 49. p. 145. (p. 268. B.): ἐὰν ὁ λόγος ἀναγκάζῃ ὁμολογεῖν, ὅτι δύο παρουσίαι τοῦ Χριστοῦ προεφητεύοντο γενησόμεναι, μία μέν, ἐν ᾗ παθητὸς καὶ ἄτιμος καὶ ἀειδὴς φανήσεται, ἡ δὲ ἑτέρα, ἐν ᾗ καὶ ἔνδοξος καὶ κριτὴς ἁπάντων ἐλεύσεται, ... οὐχὶ τῆς φοβερᾶς καὶ μεγάλης ἡμέρας, τουτέστι τῆς δευτέρας παρουσίας αὐτοῦ, πρόοδον γενήσεσθαι τὸν Ἠλίαν νοήσομεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ κεκηρυχέναι;

[2]) Dial. c. Tr. c. 32. p. 129. (p. 250. A.): νοήσετε ... τὸν κύριον πάντων πατέρα ἀνάγοντα αὐτὸν (Χριστὸν) ἀπὸ τῆς γῆς καὶ καθίζοντα αὐτὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ, ἕως ἂν θῇ τοὺς ἐχθροὺς ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ, ὅπερ γίνεται, ἐξότου εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνελήφθη ... ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστός, τῶν χρόνων συμπληρουμένων καὶ τοῦ βλάσφημα καὶ τολμηρὰ εἰς τὸν ὕψιστον μέλλοντος λαλεῖν ἤδη ἐπὶ θύραις ὄντος. ... Τὸν τῆς ἀνομίας ἄνθρωπον .... βασιλεῦσαι δεῖ. — c. 110. p. 203. (p. 336. D.): ἐν ᾗ (δευτέρᾳ παρουσίᾳ) μετὰ δόξης ἀπὸ τῶν οὐρανῶν πάρεσται (Χριστός), ὅταν καὶ ὁ τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος, ὁ καὶ εἰς τὸν ὕψιστον ἐξαλλα λαλῶν, ἐπὶ τῆς γῆς ἄνομα τολμήσῃ εἰς ἡμᾶς τοὺς Χριστιανούς.

[3]) Dial. c. Tr. c. 51. p. 147. (p. 271. A.).

ſagt Juſtin [1]), wird wiederkommen, um Himmel und Erde neu zu machen, um als König über Salem zu herrſchen, um in Jeruſalem als unvergängliches Licht zu leuchten. Die verfallene

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 113. p. 206. (p. 340. C. D.): *Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς τὴν διασποράν τοῦ λαοῦ ἐπιστρέψει καὶ διαμεριεῖ τὴν ἀγαθὴν γῆν ἑκάστῳ. ... Μετὰ τὴν ἁγίαν ἀνάστασιν αἰώνιον ἡμῖν τὴν κατάσχεσιν δώσει. .... Οὗτός ἐστιν, ἀφ' οὗ καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ δι' οὗ ὁ πατὴρ μέλλει καινουργεῖν· οὗτός ἐστιν, ὁ ἐν Ἱερουσαλὴμ αἰώνιον φῶς λάμπειν μέλλων· οὗτός ἐστιν, ὁ κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ βασιλεὺς Σαλὴμ καὶ αἰώνιος ἱερεὺς ὑψίστου ὑπάρχων.* — c. 139. p. 280. (p. 369. A.): *ὁ Χριστὸς ... παρεγένετο, εἰς φιλίαν καὶ εὐλογίαν καὶ μετάνοιαν καὶ συνοικίαν παλῶν, τὴν ἐν τῇ αὐτῇ γῇ τῶν ἁγίων πάντων μέλλουσαν γίνεσθαι ... διακατάσχεσιν ἐπήγγελται. Ὅθεν οἱ πάντοθεν ἄνθρωποι, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, πιστεύοντες ἐπὶ τὸν Χριστὸν καὶ ἐγνωκότες τὴν ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἀλήθειαν, ἐπίστανται, ἅμα αὐτῷ ἐν τῇ γῇ ἐκείνῃ γεννησόμενοι καὶ τὰ αἰώνια καὶ ἄφθαρτα κληρονομήσειν.* Die eigentlich klaſſiſche Stelle für den Chiliasmus iſt dial. c. Tr. c. 80. p. 177. sq. (p. 306. B.—307. B.). Auf die Frage Tryphon's: *εἰπέ μοι ἀληθῶς, ὑμεῖς ἀνοικοδομηθῆναι τὸν τόπον Ἱερουσαλὴμ τοῦτον ὁμολογεῖτε, καὶ συναχθήσεσθαι τὸν λαὸν ὑμῶν καὶ εὐφρανθῆναι σὺν τῷ Χριστῷ ἅμα τοῖς πατριάρχαις καὶ τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ἢ καὶ τῶν προσηλύτων γενομένων, πρὶν ἐλθεῖν ὑμῶν τὸν Χριστόν, προσδοκᾶτε;* antwortet Juſtin daſelbſt: *ἐγὼ μὲν καὶ ἄλλοι πολλοὶ ταῦτα φρονοῦμεν, ὡς καὶ πάντως ἐπίστασθε τοῦτο γενησόμενον· πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι. Τοὺς γὰρ λεγομένους μὲν Χριστιανούς, ὄντας δὲ ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς αἱρεσιώτας, ὅτι κατὰ πάντα βλάσφημα καὶ ἄθεα καὶ ἀνόητα διδάσκουσιν, ἐδήλωσά σοι. ..... Εἰ καὶ συνεβάλετε ὑμεῖς τισὶ λεγομένοις Χριστιανοῖς καὶ τοῦτο μὴ ὁμολογοῦσιν, ἀλλὰ καὶ βλασφημεῖν τολμῶσι τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ τὸν θεὸν Ἰσαὰκ καὶ τὸν θεὸν Ἰακώβ, οἳ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν ..., μὴ ὑπολάβητε αὐτοὺς Χριστιανούς. .... Ἐγὼ δὲ καὶ εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί, καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γεννήσεσθαι ἐπιστάμεθα, καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ, [ὡς] οἱ προφῆται Ἰεζεκιὴλ καὶ Ἡσαΐας καὶ οἱ ἄλλοι ὁμολογοῦσιν.* Mehrere Gelehrte, unter den Aeltern Dalläus (de usu patrum p. 287. sq. de poenis et satisfaction. human. p. 498.) und zwei, welche Thirlbi (opera Justin. p. 311.) nennt, unter den Neuern

Stadt wird wiederhergeſtellt, erweitert und verſchönert werden, alle Heiligen, d. h. die gläubigen Chriſten (gleichviel ob Sklaven oder Freie) nebſt den Patriarchen, Propheten und andern frommen Juden und Proſelyten, werden auferweckt und in Jeruſalem und dem heiligen Lande verſammelt werden, um dieſes zum Beſitze zu empfangen, um daſelbſt die verheißenen ewigen

---

Münſcher (hiſtoriſche Entwickelung der Lehre vom tauſendjährigen Reiche in den drei erſten Jahrh., in Henke's Magazin f. Religionsphiloſophie u. ſ. w. VI. S. 241. f., vgl. Handbuch d. chriſtl. Dogmengeſchichte II. S. 420.), Münter (Handb. d. älteſten chriſtl. Dogmengeſchichte II, 2. S. 256.) und Schwegler (der Montanismus u. die chriſtl. Kirche des zweiten Jahrhunderts Tüb. 1841. S. 137.), wollten in der letztverzeichneten Stelle einen Widerſpruch finden, ſofern Juſtin die Lehre vom Chiliasmus einmal allen Rechtgläubigen zuſchreibe und dann wieder einem Theile derſelben abſpreche, und meinten dieſen Widerſpruch durch Einſchaltung der Partikel μή vor τῆς καθαρᾶς heben zu müſſen. Jener Widerſpruch iſt nicht vorhanden, darum dieſe Einſchaltung unnöthig und erſt Verwirrung bringend. Der vorgebliche Widerſpruch ſchwindet, ſobald nur die Bedeutung gehörig in das Auge gefaßt wird, welche der Zuſatz κατὰ πάντα in den Worten εἰ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί hat. Juſtin ſagt: ich und viele Andere glauben an den Eintritt des tauſendjährigen Reiches; dagegen gibt es aber auch Viele, ſelbſt unter denen, welche der reinen Lehre zugethan ſind, die jenen Glauben nicht theilen. Daß die Häretiker den Chiliasmus verwerfen, kann nicht Wunder nehmen; denn ihre ganze Lehre iſt blasphemiſch und ſinnlos. Ich — fährt Juſtin wiederholend fort — ich und wenn es Chriſten gibt, die in allen Stücken (κατὰ πάντα) rechtgläubig ſind, glaube ſowohl an die Auferſtehung des Fleiſches als an ein tauſendjähriges Reich. Juſtin behauptet demzufolge nicht, daß alle, ſondern nur, daß die allſeitigen, die vollkommenen Rechtgläubigen Chiliaſten ſeien. Er rechnet den Chiliasmus zur kirchlichen Orthodoxie und unterſcheidet darnach zwei Klaſſen von Rechtgläubigen, ſolche, die dieß auf das vollſtändigſte ſeien, ſofern ſie auch an ein tauſendjähriges Reich glaubten, und ſolche, die ſich, ob ſie ſchon übrigens an der reinen Lehre feſthielten, doch darin von der Rechtgläubigkeit entfernten, daß ſie den Chiliasmus verwürfen. Damit fällt der vermeinte Widerſpruch völlig hinweg. Wer übrigens die Halbgläubigen geweſen ſeien, auf welche Juſtin deutet, iſt nicht wohl zu ermitteln. Aber bekannt iſt es, daß ſich weder in den Briefen des römiſchen Clemens, des Ignatius und Polykarp, noch in den apologetiſchen Schriften des Tatian, Athenagoras und Theophilus von Antiochien irgend eine Spur chiliaſtiſcher Meinungen findet.

und unvergänglichen Güter entgegen zu nehmen, um sich mit Christo zu freuen. Mit großer Innigkeit hängt Justin an dieser Hoffnung; er pflegt in ihr einen der Funken, an welchen sich (freilich etwas eudämonistisch) sein Glaubens- und Tugendeifer entzündete. Daß diese Hoffnung (nämlich in ihrem rein chiliastischen Gepräge und Umfange) eine eitle sei, kam ihm nicht in den Sinn. Er glaubte sich durch die Schrift gedeckt. Ausdrücklich beruft er sich auf die neutestamentliche Apokalypse und alttestamentliche Stellen, wie Jes. 65, 17. ff., als auf Zeugen für sein jerusalemisches Reich. Ja aus der Apokalypse und Jes. 65, 22. (in Verbindung mit 1 Mos. 2, 17. 5, 5. und Ps. 90, 4.) folgert er dessen tausendjährige Dauer [1]. Wie hätte er zweifeln sollen? Rücksichtlich der Art und Weise, wie er jene Hoffnung auffaßt, hält er die Mitte zwischen dem groben Materialismus, mit welchem sie die Ebioniten [2], Papias [3], Irenäus [4] und Lactantius [5] deuteten, und der Vergeistigung, welche ihr Barnabas [6] und Tertullian [7] angedei-

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 81. p. 178. sq. (p. 307. B. — 308. A.).

[2]) Hieronym. comment. in Jes. 65, 20. T. V. p. 209. in Jes. 66, 20. p. 217. in Zachar. 14, 9. T. VI. p. 227. Den Chiliasmus Justin's als ebionitisch zu bezeichnen, wie Credner (Beiträge zur Einleitung I. S. 98. f.) gethan hat, ist durchaus unstatthaft. Allerdings haben die chiliastischen Vorstellungen Justin's eine gewisse Verwandtschaft mit denen der Ebioniten, aber diese nur, so weit der Chiliasmus überhaupt ein jüdisches Gepräge hat (Hieronym. de vir. illustr. c. 18. T. I. p. 177.: mille annorum judaica δευτέρωσις. — comment. in Jes. l. XVIII. prooem. T. V. p. 203.), und nicht in höherm Grade, als sie von allen katholisch chiliastischen Darstellungen behauptet werden kann.

[3]) Iren. adv. haeres. 5, 33. p. 333. u. Euseb. hist. eccles. 3, 39. T. I. p. 284.

[4]) Adv. haeres. 5, 33. sqq. p. 332. sqq.

[5]) Institutt. divin. 7, 14. sqq. 7, 24.

[6]) Epistol. c. 15. T. I. p. 46.: ἐλθὼν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καὶ καταργήσει τὸν καιρὸν ἀνομίας καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀλλάξει τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. Vgl. dazu Henke de epistolae quae Barnabae tribuitur authentia (Jen. 1827.) p. 67. sq. und Hefele das Sendschreiben des Apostels Barnabas S. 109. 257.

[7]) Adv. Marc. 3, 24. T. I. p. 152.: hanc (das neue Jerusalem)

hen ließen. Er erwartet zwar auch phyſiſche Genüſſe, glaubt, Chriſtus werde mit ſeinen Reichsgenoſſen eſſen und trinken [1]; aber er läugnet die Fortſetzung der Geſchlechtsfunktionen, verſichert, auf Luk. 20, 34. ff. geſtützt, die Auferſtandenen würden weder freien noch ſich freien laſſen, ſondern wie die Engel ſein [2], und ſchildert den Zuſtand der Erwählten in dem jeruſalemiſchen Königreiche am liebſten und öfterſten als einen Zuſtand ſeliger Unvergänglichkeit, Schmerzloſigkeit und Ruhe. So ſagt er [3]: „bei ſeiner glorreichen Wiederkunft wird Chriſtus auf alle Weiſe diejenigen, welche ihn haßten und ungerechter Weiſe von ihm abfielen, zu Boden ſchlagen, die Seinen aber zur Ruhe bringen und ihnen alle Hoffnungen erfüllen" — und anderswo [4]: „ſo Jemand die Lehren Jeſu hält, den wird Chriſtus bei ſeiner zweiten Paruſie auferwecken und ihn unſterblich, unvergänglich und frei von Traurigkeit machen."

An dem Schluſſe der tauſend Jahre des jeruſalemiſchen Reiches hofft Juſtin den zweiten Akt des großen Auferſtehungsdrama. Die erſte Auferſtehung umfaßte nur die Mittheilnehmer an jenem Reiche, die Gläubigen und Gerechten, weshalb ſie die heilige heißt [5]. Nach dem Ablaufe jenes Freuden-

---

dicimus excipiendis resurrectione sanctis et refovendis omnium bonorum utique spiritalium copia in compensationem eorum, quae in seculo vel despeximus vel amisimus, a deo prospectam. — de resurrect. carn. c. 26. T. III. p. 204. sq. S. Schweg-ler der Montanismus und die chriſtl. Kirche des zweiten Jahrhunderts S. 78. ff.

[1] Dial. c. Tr. c. 51. p. 147. (p. 271. A.): *δεῖ αὐτὸν ... πάλιν παραγενήσεσθαι ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ τότε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ συμφαγεῖν πάλιν καὶ συμπιεῖν.*

[2] Dial. c. Tr. c. 81. p. 179. (p. 308. B.) de resurrect. c. 3. p. 590. A.

[3] Dial. c. Tr. c. 121. p. 214. (p. 350. B.): *ἐκ παντὸς τρόπου ἐν τῇ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ καταλύσει πάντας τοὺς μισήσαντας αὐτὸν καὶ τοὺς αὐτοῦ ἀδίκως ἀποστάντας· τοὺς δὲ ἰδίους ἀναπαύσει, ἀποδιδοὺς αὐτοῖς τὰ προσδοκώμενα πάντα.* Vgl. c. 138. p. 229. (p. 368. A.): *τῷ λαῷ τῷ πεισθομένῳ .... ἀνάπαυσιν προητοίμασεν ἐν Ἱερουσαλήμ.*

[4] Dial. c. Tr. c. 69. p. 168. (p. 296. A. B.).

[5] Dial. c. Tr. c. 113. p. 206. (p. 340. C.).

reiches aber geſchieht die Auferweckung aller Menſchen ohne Ausnahme [1]. In Form und Beſchaffenheit unterſcheiden ſich beide Akte der Auferſtehung nicht; das eine wie das andere Mal gehn die erweckten Leiber ganz in derſelben Geſtalt und Subſtanz, mit denſelben Beſtandtheilen und Gliedern aus den Gräbern hervor, als ſie beſtattet wurden. Juſtin glaubt an eine völlige Identität des geſtorbenen und auferweckten Körpers, nur die einzige Verſchiedenheit läßt er gelten, daß verſtümmelte Körper nicht in ihrer Verſtümmelung, ſondern mit hergeſtellten Gliedern auferſtehn [2]. Auch hierin iſt er das Spiegelbild der alten Kirche, welche, die Herſtellung verſtümmelter Glieder abgerechnet, den auferweckten Körper in Nichts von dem frühern verſchieden dachte [3].

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 81. p. 179. (p. 308. A. B.): *παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καὶ (συνελόντι φάναι) αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν.* Hierin findet ſeine Berichtigung, was Münter (Handb. d. älteſt. chriſtl. Dogmengeſchichte II, 2. S. 269.) ſagt: „Juſtin weicht darin von der allgemeinen Vorſtellung ab, daß er die Glückſeligkeit des tauſendjährigen Reiches dem Gerichte nicht vorangehn, ſondern unmittelbar darauf folgen läßt." Der gelehrte Forſcher ließ ſich zu dieſem Irrthume durch eine Stelle der Apologie (1, 52. p. 74. [p. 87. B.]) verleiten, wo Juſtin, indem er den Chiliasmus (ungewiß, ob zufällig oder in apologetiſcher Abſichtlichkeit) unerwähnt läßt, an die Erwähnung der zweiten Paruſie Chriſti ſogleich die allgemeine Auferſtehung aller Todten und das Gericht knüpft.

[2]) Die nöthigen Beweisſtellen ſ. Thl. I. S. 161. Hinzuzufügen iſt apol. 1, 8. p. 48. (p. 57. B.): *τοῖς αὐτοῖς σώμασι μετὰ τῶν ψυχῶν γινομένων.*

[3]) Sehr kraftvoll und unverſtellt ſpricht dieſe Ueberzeugung der alten Kirche Prudentius (apotheos. 1063. sqq.) aus, welcher darum als Sprecher der Uebrigen dienen mag:

Nosco meum in Christo corpus resurgere. Quid me
Desperare jubes? Veniam, quibus ille revenit
Calcata de morte viis. Quod credimus, hoc est:
Et totus veniam, nec enim minor aut alius quam
Nunc sum restituar. Vultus, vigor et color idem.

Zum Zwecke hat die allgemeine Todtenauferweckung das Gericht, die endliche wahrhafte und vollständige Realisirung der sittlichen Idee. Dieses Gericht, welches sich auf alle Menschen, Adam nicht ausgenommen, erstrecken [1] und von Christus im Namen und Auftrage des Vaters vollzogen werden wird [2], bringt den unwiderruflichen Endentscheid über die Loose der Engel und Menschen, wendet Guten und Bösen je nach der Würdigkeit oder Unwürdigkeit ihrer Thaten [3], und zwar nach Maßgabe ihrer individuellen Kräfte [4], den ewigen Segen oder Fluch zu. Zwar geschieht es hier, am Ende der Tage, nicht zum ersten Male, daß Gott richterlich wirkt; oft schon, während des ganzen Verlaufes der Weltentwickelung, hat er die Wahrheit und Unverbrüchlichkeit der sittlichen Idee gezeigt, oftmals hat er theils allgemeine theils partielle Gerichte gehalten [5]. Aber erst bei dem großen allgemeinen Weltgerichte gelangt die sittliche

---

Qui modo vivit, erit. Nec me vel dente vel ungue
Fraudatum revomet patefacti fossa sepulcri.

Vgl. Zehrt über die Auferstehung der Todten (Göttingen 1835.) S. 88. ff.

[1]) Dial. c. Tr. c. 118. p. 211. (p. 346. A.): ὅτι κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν ἁπάντων αὐτὸς οὗτος ὁ Χριστός, εἶπον ἐν πολλοῖς. — c. 132. p. 224. (p. 362. A.): τὸν Ἰησοῦν, ὃν καὶ ἡμεῖς ἐπέγνωμεν Χριστὸν υἱὸν θεοῦ σταυρωθέντα καὶ ἀναστάντα καὶ ἀνεληλυθότα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ πάλιν παραγενησόμενον κριτὴν πάντων ἁπλῶς ἀνθρώπων μέχρις αὐτοῦ Ἀδάμ.

[2]) Dial. c. Tr. c. 58. p. 154. (p. 280. B.): ὅπως μὴ . . . κρίσιν ὀφλήσω, ἐν ᾗπερ μέλλει κρίσει διὰ τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων θεὸς ποιεῖσθαι. — apol. 1, 8. p. 48. (p. 57. B.) 1, 53. p. 74. (p. 88. A.).

[3]) Apol. 1, 12. p. 49. (p. 59. B.): δοξάζομεν . . ., ἕκαστον ἐπ' αἰωνίαν κόλασιν ἢ σωτηρίαν κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων πορεύεσθαι. — 1, 45. p. 70. (p. 82. B.) — dial. c. Tr. c. 47. p. 143. (p. 267. A.): διὸ καὶ ὁ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω ἐν τούτοις καὶ κρινῶ.

[4]) Apol. 1, 17. p. 54. (p. 64. D. E.): ἡμεῖς . . . πιστεύοντες, μᾶλλον δὲ καὶ πεπεισμένοι, κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων ἕκαστον τίσειν διὰ πυρὸς αἰωνίου δίκας, καὶ πρὸς ἀναλογίαν ὧν ἔλαβε δυνάμεων παρὰ θεοῦ τὸν λόγον ἀπαιτηθήσεσθαι, ὡς ὁ Χριστὸς ἐμήνυσεν (Luk. 12, 48.).

[5]) Dial. c. Tr. c. 102. p. 197. (p. 329. A.): ἐποίησεν αὐτεξ-

Idee zu ihrem wahren Rechte; erſt hier kommt es zur vollen Evidenz, daß „ein heiliger Gott lebt und für die Menſchen ſorgt, daß Tugend und Laſter keineswegs leere Begriffe ſind und daß menſchliche Geſetzgeber mit gutem Grunde diejenigen ſtrafen, welche die öffentliche Sittlichkeit verhöhnen“ [1]. Statthaft iſt ein ſolches Gericht, weil Engel und Menſchen, die Objekte des Gerichtes, mit Freiheit begabt ſind. „Weil Gott,“ folgert Juſtin [2], „das Geſchlecht der Engel und Menſchen im Anfange frei geſchaffen hat, ſo iſt es recht, daß ſie für ihre Vergehungen mit dem ewigen Feuer geſtraft werden.“ „Mit der Bedingung,“ fügt er bei einer andern Gelegenheit hinzu [3], „hat Gott Engel und Menſchen frei geſchaffen, daß ſie gerichtet würden, falls ſie wider die geſunde Vernunft handelten.“ Die Verſchiedenheit und zum Theile Gegenſätzlichkeit der ſittlichen Begriffe und Geſetze, welche unter den Menſchen beſteht, bildet nur einen ſcheinbaren Verhinderungsgrund jenes Gerichtes. Denn ſchlechte Geſetze ſind ein reines Erzeugniß der gefallenen Engel und der dieſen gleichgeſinnten Menſchen, und eines Jeden Vernunft beſitzt Kraft genug, um zwiſchen guten und ſchlechten Meinungen und Verordnungen zu unterſcheiden [4]. Jene Verſchiedenheit hebt die Möglichkeit und Gerechtigkeit des Gerichtes nicht auf.

σους πρὸς δικαιοπραξίαν καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους, καὶ χρόνους ὥρισε, μέχρις οὗ ἐγίνωσκε καλὸν εἶναι, τὸ αὐτεξούσιον ἔχειν αὐτούς· καὶ ὅτι καλὸν εἶναι ὁμοίως ἐγνώριζε, καὶ καθολικὰς καὶ μερικὰς κρίσεις ἐποίει, περιλαμβάνων μέντοι τοῦ αὐτεξουσίου.

[1]) Apol. 2, 9. p. 94. (p. 47. D. E.).

[2]) Apol. 2, 7. p. 93. (p. 45. E.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 141. p. 231. (p. 370. B.), vgl. c. 88. p. 186. (p. 316. A.).

[4]) Apol. 2, 9. p. 95. (p. 48. A. B.): *ἐάν τις τοὺς διαφόρους νόμους τῶν ἀνθρώπων προβάληται, λέγων ὅτι παρ' οἷς μὲν ἀνθρώποις τὰ δὲ καλά, τὰ δὲ αἰσχρὰ νενόμισται, παρ' ἄλλοις δὲ τὰ παρ' ἐκείνοις αἰσχρὰ καλὰ καὶ τὰ καλὰ αἰσχρὰ νομίζεται, ἀκουέτω καὶ τῶν εἰς τοῦτο λεγομένων. Καὶ νόμους διατάξασθαι τῇ ἑαυτῶν κακίᾳ ὁμοίους τοὺς πονηροὺς ἀγγέλους ἐπιστάμεθα, οἷς χαίρουσιν οἱ ὅμοιοι γινόμενοι ἄνθρωποι· καὶ ὀρθὸς λόγος παρελθών, οὐ πάσας δόξας οὐδὲ πάντα δόγματα καλὰ ἀποδείκνυσιν, ἀλλὰ τὰ μὲν φαῦλα, τὰ δὲ ἀγαθά.*

Ist der große Gerichtsakt vorüber, so tritt das Weltende ein, und in definitiver Geschiedenheit genießen die Gerichteten, worauf ihr Erkenntniß lautet, Seligkeit oder Verdammniß. Das Weltende erwartet Justin zwar, wie die meisten übrigen Väter, von einem Weltbrande, weicht aber von diesen darin ab, daß er nicht an eine Weltumwandlung, sondern an eine eigentliche Weltvernichtung glaubt. Deutet hierauf schon die schlichte Notiz, welche derselbe in der größern Apologie gibt [1]: „die Sibylle und Hystaspes haben eine Verzehrung des Vergänglichen durch Feuer verkündigt," so wird diese bloße dunkle Andeutung zum offenen Bekenntnisse in der Stelle der kleinern Apologie [2]: „Gott verzögert die Verschüttung und Vernichtung der ganzen Welt, mit welcher die bösen Engel und Dämonen und Menschen zu sein aufhören, zu Gunsten der Abkommenschaft der Christen, in welcher, wie er weiß, der Grund der Natur liegt. Denn wäre dem nicht so, so würdet auch ihr nicht mehr, von den schlechten Dämonen gestachelt, solcherlei thun können, sondern das Feuer des Gerichtes würde niederfallen und ohne Umstände Alles zersetzen, wie früher die Ueberschwemmung, welche Niemanden übrig ließ außer dem einzigen Noah mit den Seinen, welchen ihr Deukalion nennt. . . .

---

[1] Apol. 1, 20. p. 55. (p. 66. C.): καὶ Σίβυλλα καὶ Ὑστάσπης γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρός ἔφασαν.

[2] Apol. 2, 7. p. 98. (p. 45. B. C.): ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι, διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν. Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τῶν φαύλων δαιμόνων δυνατὸν ἦν, ἀλλὰ τὸ πῦρ τὸ τῆς κρίσεως καταβὰν ἀνέδην πάντα διέκρινεν, ὡς καὶ πρότερον ὁ κατακλυσμὸς μηδένα λιπὼν ἀλλ' ἢ τὸν μόνον σὺν τοῖς ἰδίοις παῖ ἡμῖν καλούμενον Νῶε, παῖ ὑμῖν δὲ Δευκαλίωνα. . . . Οὕτω γὰρ ἡμεῖς τὴν ἐκπύρωσιν φαμὲν γενήσεσθαι, ἀλλ' οὐχ ὡς οἱ Στωϊκοί, κατὰ τὸν τῆς εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολῆς λόγον, ὃ αἴσχιστον ἐφάνη. In den Worten ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἴτιόν ἐστιν liegt offenbar ein Fehler versteckt; aber welche Korrektur man auch vorschlagen möge, der Sinn kann nicht zweifelhaft sein. Justin spielt auf die von ihm öfter vorgetragene Meinung an, daß Gott die Welt um der Menschen oder noch einseitiger um der Christen willen geschaffen habe.

Denn in dieſem Sinne lehren wir einen Weltbrand, aber nicht, wie die Stoiker, in Form einer Auflöſung aller Dinge in einander, was ſehr albern iſt.“ Unverkennbar redet Juſtin hier von einer eigentlichen Weltvernichtung. Der Weltbrand, welchen er ankündigt, ſoll nicht der ſtoiſche ſein, alſo nicht Auflöſung der Weltkörper in die Urſubſtanz zur Erzeugung eines Neuen aus den Trümmern des Alten. Das Feuer des Gerichtes ſoll in ſeiner Art ſo durchaus verzehrend ſein, wie in ihrer Weiſe die Ueberſchwemmung unter Noah, welche auf der Erde durchaus Nichts übrig ließ, als dieſen Patriarchen mit den Seinen. Dieß iſt nichts Anderes als völlige Weltzerſtörung. Wenn Juſtin in den Kreis dieſer Zerſtörung ſogar die böſen Engel und Menſchen zieht, ſo iſt dieſes bloß eine unbedachte, dem momentanen Vertilgungseifer entſprungene Hyperbel, welche durch anderweitige Erklärungen gebührend ermäßigt wird.

Die Seligkeit, zu welcher die Gläubigen und Frommen nach dem Schluſſe des Weltgerichtes übergehn, denkt Juſtin zum guten Theile bloß als eine Fortſetzung der Freuden des tauſendjährigen Reiches. Unvergänglichkeit, Schmerzloſigkeit, Freiheit von Trauer, ewige Herrſchaft ſind die geläufigſten Ausdrücke, mit welchen er ſie bezeichnet. Bald ſagt er [1]: „Chriſtus wird die (Juden), welche es verdienen, mit den heiligen Patriarchen und Propheten des ewigen Reiches würdigen; die Uebrigen aber droht er (Matth. 8, 11. f.) mit den gleichermaßen Ungehorſamen und Unverbeſſerlichen aus allen Heiden in die Verdammniß des unauslöſchlichen Feuers zu ſchicken.“ Ein anderes Mal triumphirt er [2]: „die ſchmutzigen Gewänder, mit welchen ihr (Juden) Alle, die durch Jeſu Namen Chriſten geworden ſind, umkleidet habt, werdet ihr von uns hinweggenommen ſehn, wann Gott Alle auferweckt und die Einen, unvergänglich und unſterblich und ſchmerzlos, in das ewige und unzerſtörbare Reich eingeführt, die andern aber der ewigen Feuerſtrafe überwieſen haben wird.“ Zum Dritten verheißt er [3]:

[1]) Dial. c. Tr. c. 120. p. 213. (p. 349. B.).

[2]) Dial. c. Tr. c. 117. p. 210. (p. 345. B.).

[3]) Dial. c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 264. A.): *Χριστὸς .... διὰ τῆς παρθένου .. γεννηθῆναι σαρκοποιηθεὶς ὑπέμεινεν, ἵνα διὰ τῆς*

„bei der zweiten Wiederkunft Chriſti ſoll der Tod von denen, welche an Chriſtum glauben und ihm wohlgefällig leben, durchaus ablaſſen, ſo daß er ſpäter gar nicht mehr iſt, wann die Einen dem Gerichte und der Verdammniß des Feuers zu unaufhörlicher Pein übergeben ſein und die Andern in Unvergänglichkeit und Unſterblichkeit, ohne Schmerz und Trauer zuſammen leben werden.“ Nur Ein Vorzug und Mehrgenuß iſt es, welchen Juſtin den Seligen in ihrem Zuſtande nach dem Weltgerichte vor dem Glücke der chiliaſtiſchen Zeit zuweiſt, nämlich den unmittelbaren Umgang mit Gott. Sieht man von den unbeſtimmtern Stellen, in welchen die Gemeinſchaft mit Gott den Gläubigen und Frommen bloß im Allgemeinen, ohne Angabe der Zeit ihres Eintrittes, verheißen wird [1], ab, ſo iſt jenes Mehrgenuſſes beſtimmt in folgendem Bekenntniſſe gedacht [2]: „die Chriſten glauben, daß die Ungerechten und Ausſchweifenden in ewigem Feuer ihre Strafe finden, die Tugendhaften dagegen und diejenigen, welche wie Chriſtus gelebt haben, alles Schmerzes ledig den Umgang Gottes genießen werden.“ Die Zuſammenſtellung der Gottesgemeinſchaft der Seligen mit der Feuerpein der Verdammten zeigt, daß hier eben nur von der Epoche nach dem Gerichte die Rede iſt. Indem aber Juſtin den Seligen nach dem Gerichte unmittelbare Gemeinſchaft mit Gott in Ausſicht ſtellt, ver-

---

οἰκονομίας ταύτης ... ὁ θάνατος καταφρονηθῇ καὶ ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ παρουσίᾳ ἀπὸ τῶν πιστευόντων αὐτῷ καὶ συναρέστως ζώντων παύσηται τέλεον, ὕστερον μηκέτ' ὤν; ὅταν οἱ μὲν εἰς κρίσιν καὶ καταδίκην τοῦ πυρὸς ἀπάντως κολάζεσθαι πεμφθῶσιν, οἱ δὲ ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ συνῶσιν. Die Freiheit vom Tode, welche den gläubigen und tugendhaften Chriſten in dieſer Stelle als ein Beſtandtheil ihres zukünftigen Glückes verheißen wird, bezieht ſich ebenſowohl auf die Zeit nach dem tauſendjährigen Reiche als während deſſelben. Unter dem Tode ſelbſt aber, von welchem den Chriſten Befreiung verſprochen wird, iſt natürlich nicht der irdiſche, wohl aber der eigentliche, der Tod der Subſtanz zu verſtehn. Zugleich miſcht ſich mit dieſer Faſſung des Begriffes Tod in etwas unklarer Weiſe die andere (metaphoriſche) Seite deſſelben, wonach er die Unſeligkeit des innerlich erſtorbenen Menſchen in ſich ſchließt.

[1] Apol. 1, 10. p. 49. (p. 58. B. C.).

[2] Apol. 2, 1. p. 88. (p. 41. C.).

heißt er ihnen damit zugleich ein reines, ſündfreies Leben; denn bei Gott wohnt nichts Böſes, bei ihm herrſcht das reine ewige Leben [1].

Den Verdammten eignet Juſtin eine ſehr ſinnliche und äußerliche Strafe zu; er verſetzt ſie, irregeleitet durch die Bilderſprache der Schrift, in ein materielles Feuer. Des Feuers gedenkt er, ſo oft er von der Pein der Verworfenen redet; ewiges, unauslöſchliches Feuer, Feuer des Gerichtes, Strafe des Feuers ſind die ſtehenden Züge, in welchen er jene Pein malt [2]. Wie entfernt er dabei geweſen ſei, dieſes Gemälde eben als Gemälde zu nehmen, wie beſtimmt er an eine eigentliche Feuerſubſtanz gedacht habe, geht nicht nur daraus hervor, daß er von einem Eingeſchloſſenwerden der Verdammten in Feuer [3], von einem Geſtraftwerden derſelben durch Feuer [4] redet, ſondern mit vorzüglicher Klarheit aus der Auslegung, welche er zu Jeſ. 1, 20. gibt [5]: „wenn geſagt wird: ein Schwert wird euch verzehren, ſo meint die Schrift nicht, daß die Ungehorſamen durch Schwerter getödtet werden ſollen, ſondern das Schwert Gottes iſt das Feuer, deſſen Fraß diejenigen ſein werden, welche das Schlechte erwählen." Die Hölle ſieht

---

1) Apol. 1, 8. p. 47. (p. 57. A.): τοῦ αἰωνίου καὶ καθαροῦ βίου ἐπιθυμοῦντες, τῆς μετὰ θεοῦ τοῦ πάντων πατρὸς καὶ δημιουργοῦ διαγωγῆς ἀντιποιούμεθα ... τῆς παρ' αὐτῷ διαγωγῆς, ἔνθα κακία οὐκ ἀντεντυπεῖ.

2) Αἰώνιον πῦρ: apol. 2, 1. p. 88. (p. 41. C.) 2, 2. p. 89. (p. 41. E.) 2, 7. p. 93. (p. 45. E.). — ἄσβεστον πῦρ: dial. c. Tr. c. 130. p. 223. (p. 359. D.) — τὸ πῦρ τὸ τῆς κρίσεως: apol. 2, 7. p. 93. (p. 45. C.) — κατάδικη τοῦ πυρός: c. Tr. c. 45. p. 141. (p. 264. B.) c. 120. p. 213. (p. 349. B.) — κόλασις αἰώνιος πυρός: c. Tr. c. 117. p. 210. (p. 345. B.).

3) Apol. 2, 8. p. 94. (p. 46. C.): οἱ (δαίμονες) τὴν ἀξίαν κόλασιν καὶ τιμωρίαν κομίσονται, ἐν αἰωνίῳ πυρὶ ἐγκλεισθέντες.

4) Apol. 1, 12. p. 49. (p. 59. B.): αἰωνία διὰ πυρὸς κατάδικη. — 1, 17. p. 54. (p. 64. D.): διὰ πυρὸς αἰωνίου δίκαι. — 1, 45. p. 71. (p. 83. B.). Hierher gehört es auch, wenn Juſtin (apol. 1, 57. p. 77. [p. 91. C.]) von einer ἐκπύρωσις ἐπὶ κολάσει τῶν ἀσεβῶν ſpricht, aus welcher Zuſammenſtellung zugleich hervorgeht, daß jener das Höllenfeuer mit dem Weltbrandsfeuer identiſch gedacht habe.

5) Apol. 1, 44. p. 69. sq. (p. 81. D.).

er dabei natürlich nicht für einen Zuſtand, ſondern für einen Ort an. „Die Hölle," ſagt er [1], „iſt ein Ort, wo diejenigen ihre Strafe finden ſollen, welche in Unrecht gelebt und nicht an den Eintritt deſſen geglaubt haben, was Gott durch Chriſtum verkündigt hat." An dieſem Orte läßt er Menſchen und Engel vereinigt ſein und gemeinſchaftlich ihre Pein dulden. Ueberzeugend leuchtet dieſes aus folgenden Androhungen ein [2]: „Chriſtus wird die Leiber aller Menſchen auferwecken und die der Würdigen mit (ſeliger) Unvergänglichkeit überkleiden, die der Ungerechten aber ſammt den ſchlechten Dämonen zu ewiger Empfindung in das ewige Feuer ſchicken" — und [3]: „daß der Satan mit ſeinem Heere und den ihm dienſtergebenen Menſchen in das Feuer geworfen werden wird, hat Chriſtus angekündigt."

Rückſichtlich der Dauer der Höllenſtrafen iſt Juſtin gleichweit von der individuellen Meinung des Arnobius [4], welcher an eine endliche Vernichtung, als der Hoffnung des Origenes [5], welcher an eine endliche Beſſerung und demnächſt Beſeligung der Verdammten glaubte, entfernt; er hält die Strafen für endlos. Von einer möglichen Beſſerung der Verdammten weiß er Nichts. Denn ſchon die Reue im Hades nennt

---

[1] Apol. 1, 19. p. 55. (p. 66. B.).

[2] Apol. 1, 52. p. 74. (p. 87. B.): τὰ σώματα ἀνεγερεῖ πάντων τῶν γενομένων ἀνθρώπων καὶ τῶν μὲν ἀξίων ἐνδύσει ἀφθαρσίαν, τῶν δ' ἀδίκων ἐν αἰσθήσει αἰωνίᾳ μετὰ τῶν φαύλων δαιμόνων εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψει.

[3] Apol. 1, 28. p. 60. (p. 71. B.): ὃν (διάβολον) εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων . . . , προεμήνυσεν ὁ Χριστός. Zu vergleichen iſt das Fragment, welches Andreas von Cäſarea in Kappadocien (comment. in apocal. Joan. c. 60. serm. 21.: Opera Chrysostom. ed. Frcf. ad M. 1697. T. II. p. 689.) aus einer verloren gegangenen Schrift Juſtin's aufbewahrt hat: ὁ μέγας Ἰουστῖνός φησιν, ἐν τῇ τοῦ Χριστοῦ παρουσίᾳ πρώτως γνῶναι τὸν διάβολον, ὅτι καταδεδίκασται εἰς τὴν ἄβυσσον καὶ εἰς τὴν τοῦ πυρὸς γέενναν.

[4] Adv. gent. 2, 14.

[5] S. Münſcher (Handbuch der chriſtl. Dogmengeſchichte II. S. 39. 505. ff.) u. Strauß (d. chriſtl. Glaubenslehre II. S. 691. f.).

er eine zu ſpäte [1]; den Juden gibt er warnend zu bedenken [2]: „nur noch eine kurze Zeit bleibt euch zu uns überzutreten, wenn euch Chriſtus zuvorkommt (nämlich bei ſeiner Wiederkehr zur Erde), ſo wird eure Reue vergeblich ſein, ſo werdet ihr umſonſt heulen, er wird euch nicht erhören;" wo er die ewige Höllenqual droht, prophezeit er [3]: „dann werden ſie anderes Sinnes werden, wann es ihnen Nichts mehr hilft!" Eine endliche Aufreibung der Verdammten durch Feuer ſcheint er zwar an einer Stelle des Dialogs zu lehren, und auf dieſe Stelle haben ſich in der Regel diejenigen geſtützt, welche, wie Huetius [4], Rößler [5], Münſcher [6], Münter [7], Daniel [8], Haſe [9], Stark [10], Kern [11] und Andere, ihm die Ueberzeugung von einem endlichen Aufhören der Höllenſtrafen, reſpektive von einer endlichen Vernichtung der Verdammten zuſchrieben. Denn er

---

1) Coh. ad Gr. c. 35. p. 32. (p. 33. A.): ἐν ᾅδου νυνὶ ἐκπρόθεσμος μετάνοια. Derſelben Anſicht ſind entſchieden auch Clem. epist. 2. c. 8. T. I. p. 187.: μετὰ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, οὐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι — und Cyprian. ad Demetr. c. 25. T. II. p. 224.: quando istinc excessum fuerit, nullus jam poenitentiae locus est, nullus satisfactionis effectus — c. 24. p. 223.: erit tunc sine fructu poenitentiae dolor poenae, inanis ploratio et inefficax deprecatio zugethan.

2) Dial. c. Tr. c. 28. p. 126. (p. 245. C.).

3) Apol. 1, 52. p. 74. (p. 87. C.): καὶ τότε μετανοήσουσιν, ὅτε οὐδὲν ὠφελήσουσιν. Richtig Baumgarten-Cruſius (Lehrbuch der chriſtl. Dogmengeſchichte II. S. 1287.): „Juſtinus meint unter der μετάνοια, welche er den Abgeſchiedenen beilegt, nur Schmerz und Reue."

4) Origeniana 2, 2. quaest. 11. nr. 25., im Anhange zu Origenes Werken, herausg. von de la Rüe T. IV. p. 231.

5) Lehrbegriff der chriſtl. Kirche S. 202. und Bibliothek der Kirchenväter I. S. 141.

6) Handbuch der chriſtl. Dogmengeſchichte II. S. 483. f. 516.

7) Handbuch der älteſten chriſtl. Dogmengeſchichte II, 2. S. 191. 279. f.

8) Tatianus der Apologet S. 225. 229.

9) Lehrbuch der evangel. Dogmatik (2 Aufl.) S. 126.

10) Freimüthige Betrachtungen über d. Chriſtenthum S. 345. 347.

11) Die chriſtl. Eſchatologie, in d. Tübinger Zeitſchrift f. Theologie J. 1840. H. 3. S. 82.

ſagt: c. Tr. c. 5. p. 107. (p. 223. B.): *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀποθνήσκειν φημὶ τὰς ψυχὰς ἐγώ· ἔρμαιον γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς τοῖς κακοῖς. Ἀλλὰ τί; τὰς μὲν τῶν εὐσεβῶν ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν, τὰς δὲ ἀδίκους καὶ πονηρὰς ἐν χείρονι, τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένας χρόνον τότε. Οὕτως αἱ μέν, ἄξιαι τοῦ θεοῦ φανεῖσαι, οὐκ ἀποθνήσκουσιν ἔτι· αἱ δὲ κολάζονται, ἕως ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς θέλῃ.* Allein die in dieſer Stelle allerdings vorgetragene Meinung von der endlichen Vernichtung der Böſen ſtellt dieſe Vernichtung nur als möglich, nicht als wirklich hin. Juſtin hebt dieſe Möglichkeit hervor, um ſeinem zuvor ausgeſprochenen Satze, daß die Unvergänglichkeit der Seelen keine immanente, ſondern eine donative ſei, verſtärkten Nachdruck zu geben. Wie wenig er dabei an eine wahrhafte jemalige Verwirklichung der anerkannten Möglichkeit geglaubt habe, beweiſen nicht nur die Anfangsworte der eben ausgehobenen Stelle, in welchen die Fortdauer aller Seelen, ſomit auch der böſen, aus ſittlichem Grunde behauptet und gefordert wird [1], ſondern mehr noch diejenigen andern Stellen, in welchen den Strafen und Perſonen der Verdammten ausdrücklich ewige Dauer zugeeignet wird. Rechnen wir unter dieſe Stellen noch gar nicht diejenigen, in welchen jenen Strafen geradezu, namentlich auch in Parallele zu der Ewigkeit des Glückes der Seligen, das Prädikat „ewige" beigelegt wird [2]; überſehn wir auch, was Juſtin einmal droht, daß die Verdammten eine unbegrenzte Zeit hindurch gefoltert werden würden [3], ſo zeugen doch Ge-

[1] Jene Anfangsworte können nicht überſetzt werden, wie zuweilen geſchehn iſt: „ich behaupte nicht, daß alle Seelen ſterben," ſo daß die böſen Seelen ſtillſchweigend als der Sterblichkeit wirklich verfallende bezeichnet würden. Dieſer Auslegung widerſtrebt der Zuſatz: *ἔρμαιον γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς τοῖς κακοῖς* auf das beſtimmteſte. Demſelben Zuſatze zufolge müſſen jene Worte überſetzt werden: „ich läugne, daß die Seelen irgend ſterben." Die Sprache ſteht dieſer Ueberſetzung nicht im Wege.

[2] S. die zahlreichen bisher ſchon zu andern Zwecken benutzten Stellen.

[3] Apol. 1, 28. p. 60. (p. 71. B.): *κολασθησομένους τὸν ἀπείρανθον αἰῶνα.*

ſtändniſſe, wie [1]: „Plato hat gelehrt, daß Radamanthys und Minos die Ungerechten, welche vor ſie kommen, richte; wir behaupten dieſelbe Sache, aber laſſen die Seelen mit ihren Körpern, und zwar von Chriſtus, dazu ewig und nicht bloß tauſend Jahre, wie jener gelehrt hat, gezüchtigt werden.“ — und [2]: „wir haben von Jeſaias gelernt, daß die Glieder der Uebelthäter von einem Wurme und unauslöſchlichen Feuer angenagt werden, indem ſie unſterblich bleiben, ſo daß ſie allem Fleiſche zum Schauſpiele dienen:“ Geſtändniſſe der Art zeugen auf das unwiderſprechlichſte für die unbeſchränkte, ewige Permanenz der Verdammten und der über dieſe verhängten Strafen. Vornehmlich der Zuſatz *ἀθάνατα μένοντα* iſt entſcheidend.

Mit der Verdammniß der Menſchen läuft aber die Verdammniß des Satans und der Dämonen parallel; was Juſtin von jener nach Inhalt und Dauer behauptet, gilt auch von dieſer in verſtärktem Grade; wie die einmal in die Hölle gewieſenen Menſchen keine Erlöſung zu hoffen haben, ſo währt auch die Feuerpein des Satans und ſeiner Engel ewig [3].

---

[1] Apol. 1, 8. p. 48. (p. 57. B.): *Πλάτων ὁμοίως ἔφη, Ῥαδάμανθυν καὶ Μίνω κολάσειν τοὺς ἀδίκους παρ' αὐτοὺς ἐλθόντας· ἡμεῖς δὲ τὸ αὐτὸ πρᾶγμα φαμὲν γενήσεσθαι, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, καὶ τοῖς αὐτοῖς σώμασί μετὰ τῶν ψυχῶν γινομένων καὶ αἰωνίαν κόλασιν κολασθησομένων, ἀλλ' οὐχὶ χιλιονταετῆ περίοδον, ὡς ἐκεῖνος ἔφη, μόνον.*

[2] Dial. c. Tr. c. 130. p. 223. (p. 359. D.): *ἔγνωμεν καὶ διὰ Ἡσαΐου τὰ κῶλα τῶν παραβεβηκότων ὑπὸ σκώληκος καὶ ἀπαύστου πυρὸς διαβιβρώσκεσθαι μέλλειν, ἀθάνατα μένοντα, ὥστε καὶ εἶναι εἰς ὅρασιν πάσης σαρκός.* An dieſer Stelle ſcheitert Münſcher's (Handbuch der chriſtl. Dogmengeſchichte II. S. 484.) Mittlerverſuch.

[3] Die hauptſächlichſten hierher gehörigen Beweisſtellen (apol. 1, 28. p. 60. [p. 71. B.] 1, 52. p. 74. [p. 87. B.] 2, 8. p. 94. [p. 46. D.]) ſind bereits vorgehends ausgehoben. Was Münſcher (a. O. II. S. 38.) zum Beweiſe anführt, daß Juſtin die endliche Beſſerung des Satans nicht durchaus in Abrede geſtellt habe, leidet auf dieſen gar keine Anwendung. Wie unerſchütterlich feſt der ganzen alten Kirche (mit Ausnahme der Alexandriner) die Unverbeſſerlichkeit und demzufolge ewige Verdammniß des Satans geſtanden habe, kann im Namen Aller Tatian zum Bewußtſein bringen: orat. c. Gr. c. 15. p. 257. (p. 154. C.): *ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐχ ἔχει μετανοίας τόπον.* — c. 14.

p. 256. (p. 153. C.): *ὥσθ' ὅπερ ἐστὶν αὐτοῖς περιττὸν ἐν τῷ νῦν, μὴ ὁμοίως τοῖς ἀνθρώποις ἀποθνήσκειν, τοῦθ' ὁπόταν ἂν μέλλωσι κολάζεσθαι παρὸν αὐτοῖς, οὐ μεθέξουσιν ἀϊδίου ζωῆς, ἀντὶ θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες. . . . Ἕξουσιν τὴν ἀθανασίαν ὁμοίαν τῇ παρ' ὃν ἔζων χρόνον, κατὰ δὲ τὴν σύστασιν ὁμοίαν ἀνθρώποις τοῖς κατὰ γνώμην διαπραξαμένοις, ἅπερ αὐτοῖς παρ' ὃν ἔζων χρόνον νενομοθετήκασιν.*

Register.

A.

Abendmahl, Lehre vom, II. 435. ff. Christi Gegenwart in demselben 436. ff. Bestimmung u. Wirkung des Sakramentes 441. f. In welchem Sinne ein Opfer? 447. ff.

ἄγγελος. Doppelter Gebrauch des Wortes bei Justin II. 320. Prädikat des Logos 320.

Allegorische Auslegung bei den Griechen II. 36. ff., bei den Juden 38. ff., bei den Aposteln 42., bei Barnabas 42. f., bei Justin 36. ff. 44. ff., von d. Ebioniten verworfen 245. f.

Antichrist II. 467.

Antinous, Liebling des Hadrian, apotheosirt II. 107. f.

Apokryphen des A. T. Warum bei Justin nicht gebraucht? II. 3. f.

Apologetik gegen die Juden I. 30. f. II. 58. ff., gegen die Heiden I. 41. II. 98. ff., gegen die Häretiker I. 42. ff. II. 284. f. Ihr allgemeiner Charakter und Erfolg I. 44. ff. II. 56. ff.

Apologieen Justin's, ob wirklich den Kaisern übergeben? I. 63. f. Abfassungszeit der größern 64. ff., der kleinern 74. f. Benutzung der größern bei spätern Vätern 59. ff.

Apostel. Ihre Inspiration II. 26. ff.

Apostolische Väter. Lehre von dem Göttlichen in Christo II. 275. ff.

Aristides } Ob von Justin benutzt? I. 189. f.
Aristo v. Pella }

Aristobul über allegor. Schriftauslegung II. 38. f.

Atheismus, den alten Christen Schuld gegeben I. 36. 39. II. 100. f. Abweisung dieses Vorwurfes II. 101. ff.

Auferstehung. Doppelte II. 471. f. Deren Beschaffenheit 135. 472. Aechtheit des Fragmentes über dieselbe I. 146. ff.

Auferstehungslehre, den Heiden vorzüglich verhaßt II. 131. f. Ihre Rechtfertigung 133. ff.

B.

Barnabas. Ob von Justin gelesen? II. 45. Freund der allegorischen Schriftauslegung 42. f. Seine Ueberzeugung von d. Göttlichkeit Christi 275. f.

Beschneidung, jüdische. Deren eigentliche u. ursprüngliche Bestimmung II. 65. 68. f.

Buße, Bedingung der Seligkeit

II. 455. ff., nach dem Tode nicht mehr statthaft 479. f.

C.

Cäsar. Stellung dieses Wortes auf Inschriften I. 67. 69. f.
Celsus. Wann er gegen die Christen geschrieben? I. 41.
Chiliasmus Justin's II. 467. ff. Seine Beschaffenheit 470. f.
Christus. Dessen Geburt aus einer Jungfrau I. 155. f. II. 406. f., wahre Menschheit II. 408. f., Gottmenschheit 409. f., Sündlosigkeit 412. f., Hadesfahrt 413. f., doppelte Parusie, einstige Wiederkehr in Herrlichkeit 466. ff. Zwecke seiner Menschwerdung 416. Heilswirksamkeit der Lehre 417. f. Sein Tod theils erlösend 418. ff. theils versöhnend 421. ff., ob im Geiste der Satisfaktionslehre gedacht? 423. ff. Beschaffenheit seines Körpers nach der Auferstehung 415. Seine Messianität wird bestritten 59. f. Abweisung der wider seine Gottheit und Anbetungswürdigkeit gerichteten jüdischen und heidnischen Angriffe 72. ff. 80. 128. ff. 213. ff. Wird ein Zauberer gescholten 128. f.
Christenthum. Dessen so späte Erscheinung II. 126. f. Seine angeblich allgemeine Verbreitung 221. f. Seine Göttlichkeit bewiesen aus seiner Lehre 186. ff., aus seinen Wirkungen 188. ff., aus seinen Wundern u. Weissagungen 196. ff. 204. ff.
Christen als ἄθεοι I. 36. 39. II. 100. ff., Blutschänder und Menschenfresser I. 37. II. 105. ff., Feinde des Staates I. 33. ff. II. 113. ff., Gottverlassene u. Gottgestrafte I. 40. II. 119. ff., treulose Verräther des mosaischen Gesetzes u. götzendienerische Anbeter eines gekreuzigten Menschen II. 60. ff. 70. ff. 128. ff. 213. ff. angeklagt und gerechtfertigt. Deren Feindesliebe 193. f. und Glaubenstreue 194. ff.
Christenverfolgungen. Ihr Grund, Charakter u. Gegen I. 28. ff. II. 121. ff.
Citate Justin's aus der Bibel, wie beschaffen? I. 89. ff. Die alttestamentlichen haben einen hexaplarischen Anstrich 77. ff. u. schließen sich gegen die LXX. an den hebräischen Text an 214. ff.
Clemens von Rom. Wie denkt er von dem Göttlichen in Christo? II. 275.
Crescens der Cyniker, erbitterter Gegner der Christen, zumeist Justin's I. 51. ff.
Cyniker. Ihr Wesen u. ihr Haß gegen die Christen I. 50. ff.

D.

Dämonen. Ihr Ursprung II. 379. 388. Wesen 380. ff. Wirken 101. f. 106. 108. 121. ff. 178. ff. 382. ff. Ob durch Seelen verstorbener Gottloser vermehrt? 379. Mit den griechischen Volksgöttern identisch I. 153. f. II. 385. 388.
Dämonenlehre Justin's, weder mit Platonismus II. 387. ff. noch mit Ebionitismus 389. ff. versetzt.
Diognet. Brief an ihn, unächt I. 172. ff. Dessen Abfassungszeit 185. f. Seine beiden letzten

Kapitel, ein späterer Anhang I. 174. f.

E.

Ebenbild Gottes im Menschen, worin zu suchen? I. 159 ff. II. 370. f.

Ebioniten gnostisch denkende. Ihre Behandlung des A. T. II. 242. f. Abneigung gegen allegorische Schriftauslegung 245. f.

Ebionitisirende Tendenz, Justin fälschlich beigelegt II. 233. ff., namentlich rücksichtlich seines Bibelgebrauches 242. ff., seiner Dämonologie 389. ff., seiner Lauflehre 432. ff. u. seines Chiliasmus 470.

Ehe. Asketische Betrachtung derselben bei Heiden, Juden u. Christen I. 198. ff., bei Justin 155. 201. f.

Ekstase, Form der prophetischen Inspiration nach Plato, Philo, Josephus, den Montanisten und Justin II. 17. ff., von der alten Kirche verworfen 17. f.

Elias Vorläufer Christi II. 212. f. 467.

Engel. Ihre Natur II. 341. ff., ihr Beruf 345. f. u. Fall 376. ff.

Engeldienst von Justin gelehrt II. 349. ff.

Erbsünde Justin unbekannt II. 397. ff.

Eschatologie II. 460. ff.

Essener. Ihre Ansicht von der Ehe I. 198. f. Ueber die allegor. Schriftauslegung II. 89. u. halten eine besondere Erleuchtung zum Schriftverständnisse für nothwendig 47.

Evangelien, gelten Justin als inspirirt II. 28. ff.

Exegese Justin's, erstreckt sich bloß auf die kanonischen Bücher des A. T. II. 30. f., ist abhängig von der LXX. 31. f., dabei rein messianisch 32. f. u. allegorisch 35. ff., nur zum Schein auf bestimmte hermeneutische Prinzipien gestützt 47. ff.

F.

Fatum (stoisches) von Justin bestritten II. 374. f.

Feuer des Weltgerichts II. 478. f.

Freiheit sittliche, des Menschen II. 372. ff.

G.

Geist heiliger, von dem Logos verschieden II. 307. ff., hat persönliche Selbstständigkeit 311. ff., ist kein Engel 318. ff., überhaupt kein Geschöpf 325., eine Emanation 326., dem Vater u. Logos subordinirt 326. f., Inspirationsprinzip der Propheten 328. ff. Wie er den Propheten inwohnt? 332. f.

Genius. Schwur der Römer bei dem Genius ihrer Kaiser II. 116.

Gericht (jüngstes) ist möglich u. nothwendig II. 474., wie beschaffen? 473.

Gesetz (das mosaische) hat eine bloß temporäre II. 61. ff., dabei typische 63. u. korrektive 63. ff. Bestimmung.

Glaube, Bedingung der Seligkeit, welcher Beschaffenheit? II. 455.

Gnade. Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschl. Selbstthätigkeit in dem Werke der Besserung II. 459. f.

Gott, Lehre von, II. 247. ff. nicht platonisch gefärbt 250. ff. 255. Gott unaussprechlich 250. ff., namenlos I. 126. II. 253. ff., Substanz 251. f., seine Eigenschaften 257. ff.
Gottesidee angeboren II. 248. f.
Griechische Sprache, über ganz Palästina verbreitet I. 217.

H.

Hades Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tode II. 464.
Heiden. Ihre Sittenlosigkeit II. 106. f. u. allgem. Hinkehr zum Christenthume laut der Weissagung 220. ff.
Heidenthum. Sein Gegensatz wider das Christenthum I. 31. ff., sein Werth u. sein inneres Verhältniß zu letzterm II. 152. ff.
Hermas. Seine Ansicht über die Ehe I. 200., über das Göttliche in Christo II. 276.
Hölle ein Ort II. 479.
Höllenstrafen werden vermittelst eines materiellen Feuers realisirt II. 478. f., dauern ewig 479. ff.
Hystaspes, ein alter Weissager II. 208.

J.

Idololatrie. Ihr Ursprung I. 139. ff. II. 384. f.
Jesaiae ascensio, altes Apokryphum, ob von Justin gekannt u. benutzt? II. 2. f.
Ignatius. Seine Ansicht über die Ehe I. 200. f., über das Göttliche in Christo II. 276. f.
Inspiration des A. T. II. 12. ff., des N. T. 22. ff., Werk des heiligen Geistes 328. ff., in Form der Ekstase gedacht 141. ff.
Josephus über Inspiration der Propheten II. 21. f., über allegor. Schriftauslegung 41.
Josua Typus Christi II. 209. f.
Judenthum. Sein Gegensatz wider das Christenthum I. 28. ff., wird von Justin bestritten 82. ff., ist religiös unzulänglich 91. ff.
Juden nehmen an der Verläumdung der Christen Theil I. 29., verwünschen dieselben außerdem feierlich in den Synagogen 28. f., werden der Verfälschung u. Verstümmelung des A. T. I. 221. f. II. 84. ff. wie der Aeußerlichkeit der Sitten II. 94. f. angeklagt. Ihre Exegese mikrologisch 82. ff. u. verfehlt 89. ff.
Jupiter Latiaris in Rom empfängt Menschenblut zum Opfer II. 110.
Justin's Geburtsort I. 5., heidnische Abkunft 6. 119. ff., Bildungsgeschichte 6. ff., Bekehrung zum Christenthume 9. ff. 165., Geschichtlichkeit der Bekehrungsgeschichte 15. ff., Ort der Bekehrung 18. ff., Lebensweise u. Thätigkeit als Christ 28. ff., Reisen 25. ff., röm. Aufenthalt 26. f., Märtyrertod 47. ff., Aechtheit der Märtyrerakten 16. ff., Todeszeit 54. f., Schriften 56. ff., allgemeiner Charakter 187. ff., Liebe zum Evangelium 191. f., strenge Sittlichkeit 192. ff., Wahrhaftigkeit 194. f., Freimuth 195. f., Rigorismus 197. ff., Unbilligkeit gegen seine Gegner 45. f., Stil u. Schreibart 114. ff. 149. ff. 177. 203. ff., Gelehrsamkeit 211. ff., Unbekanntschaft mit dem Hebräischen 218. ff., Unkri-

tik 223. ff., dogmat. Standpunkt II. 226. f.

K.

Kreuz, in der ganzen Natur ausgeprägt II. 214.

L.

Logoslehre, im A. T. II. 262. ff., bei Philo 267. ff., bei Justin I. 135. f. II. 72. ff. 126. f. 277. ff. Verhältniß der Logoslehre Justin's zur bibl. Christologie 296. f., zum Arianismus u. zur nicäischen Homousie 293. ff., Einfluß der philonischen Theosophie auf sie 278. 288. 297. f. Ihre Unabhängigkeit vom Platonismus 298. ff.

Logos ἐνδιάθετος u. προφορικός II. 278. ff., emanirt aus Gott 281. ff., hat persönliches Dasein 285. ff., ist dem Vater subordinirt 288. ff., heißt Pneuma 309. f., wird Weltschöpfer 385., bildet sich seinen Leib im Schoße der Maria 407. f.

M.

Marcion, wird von Justin unter den Gnostikern am eifrigsten bestritten I. 43. f. Zeit seines Auftrittes 78. f.

Mensch Zweck der Weltschöpfung II. 387. f., wird trichotomisch zerlegt 361. f. (angeblicher Platonismus dieser Trichotomie 362. f.). Seine anerschaffenen Kräfte 371. ff., sein Fall 392. ff.

Menschensohn Prädikat Christi II. 408.

Meßopferlehre, bei Justin fälschlich gesucht II. 443. ff.

μεταβολή im Abendmahle II. 442.

Mittelzustand der Seelen nach dem Tode II. 464. f.

μοναρχία, im theolog. Sinne I. 168.

Mythologie der Griechen lächerlich u. sittenverderblich II. 152. ff.

N.

νῦν, von einem längst abgelaufenen Ereignisse gebraucht I. 176.

Numenius. Seine Kenntniß des Christenthums II. 305. Abhängigkeit von letzterm in der Lehre von den Prinzipien der Dinge 304. f.

O.

Oedipodische Unzucht der Christen II. 105. ff.

Opfer des Judenthums, von bloß pädagogischer Bestimmung II. 65. ff. Menschenopfer bei den Heiden 109. f. Opfer des Abendmahles 447. ff.

Opferdienst der Christen, welcher Beschaffenheit? II. 447. f.

Opferfleisch, den Christen zu genießen untersagt II. 237. f. 240. f.

P.

Παραινετικὸς λόγος πρὸς Ἕλληνας. Seine Tendenz I. 107. f. Ist mit dem Λόγος, dessen Eusebius u. Photius unter Justin's Werken gedenken, identisch 107. ff., wird von Spätern benutzt 110. f. 229. f., ob judaisirend? 133. ff.

Paulus der Apostel, den Ebioniten verhaßt II. 137. Warum bei

Justin, ungeachtet dieser seine Briefe sehr wohl gekannt u. benutzt hat 7. ff., niemals erwähnt? 238. f.

Philo. Seine Ansichten über Ehe I. 199., über prophet. Inspiration II. 12. 20. f., über allegor. Schriftauslegung 40. f. Seine Logoslehre 267. ff. Uebt auf Justin in der Lehre von Gott 256. f. u. vom Logos 278. 288. 297. f. einen formalen Einfluß.

Philosophie. Justin's Urtheil über den Werth derselben u. ihr Verhältniß zum Christenthume I. 127. ff. Ihre religiöse Unkunde u. Diskrepanz II. 155. ff., ihre theilweise Verwandtschaft mit dem Christenthume 161. f. Dieselbe nimmt an dem Logos der Christen Theil 163. f., schöpft außerdem aus dem A. T. 164. ff., beides aber in unzulänglicher Weise, Irrthum mit Wahrheit mischend 175. ff.

Philosophen, entartete I. 7. Gegner des Christenthums 32.

Philosophenmantel wird auch von Christen nach ihrer Bekehrung getragen I. 23.

Plato benutzt das A. T. I. 124. f. II. 165. 167. ff., deutet es vorgeblich falsch 176. f., entstellt die entlehnte Wahrheit 177. f. Seine Aeußerungen über Inspiration II. 19. f., über allegor. Auslegung 37., über Gott 250. 255., Logos 299. ff. u. Seele 362.

Platonismus der Kirchenväter II. 227. ff. Begriff 228. f. Wird im engern Sinne mit Unrecht Justin zugeschrieben 229. ff., namentlich in der Lehre von Gott 250. 255. ff., von dem Logos 298. ff., von der Schöpfung 336. f., den Engeln 347. f., der Trichotomie des Menschen 362. f., der menschl. Freiheit 374. u. den Dämonen 387. ff.

Priesterthum, allen Christen zuständig II. 444.

Propheten. Doppelter Gebrauch des Wortes II. 11. Ihr hohes Alter I. 134. II. 171. ff., ihre Inspiration II. 12. ff.

φωτισμός, Name der Taufe II. 428. f.

R.

Reich, tausendjähriges zu Jerusalem II. 467. ff., des römischen Untergang von den alten Christen nahe gedacht 117.

S.

Sabbathsfeier jüdische, von bloß bedingtem Werthe II. 65. 67. f.

Samuel's Seele, ob in Folge der Todtenbeschwörung des Zauberweibes zu Endor wirklich erschienen? II. 463. f.

Satan. Etymologie I. 214. Sein Fall II. 378., Wesen 380. ff. u. Wirken 382. ff. Verführt die ersten Menschen 394., wird ewig verdammt 482. f.

Satisfaktionslehre, bei Justin noch nicht zu finden II. 423. ff.

Saturn erhält zahlreiche Menschenopfer II. 109. f.

Schöpfung, Lehre von der, II. 333. ff.

Seelen, die der Menschen, sind geschaffen, nicht aus Gott emanirt II. 364. ff., haben eine bloß donative, keine natürliche Unsterb-

lichkeit 367. ff., dauern indeß wirklich u. ewig fort 462. f. Ihr Zustand nach dem Tode 464. f. Die Seelen der alttestamentl. Propheten u. Gerechten sind in des Satans Gewalt 465. f. Die Seelen gestorbener Gottloser gehören nicht zur Klasse der Dämonen 379.

Seligkeit, ewige, wie beschaffen? II. 476. f.

Septuaginta. Entstehungsgeschichte I. 225. ff. Zweifache, etwas abweichende Darstellung derselben 122. ff. Justin schätzt die Uebersetzung sehr hoch u. braucht sie ausschließlich I. 221. f. II. 4. f.

Sibylle, kumäische. Sage von ihr I. 224. f. Ihre angeblichen (erdichteten) Weissagungen benutzt Justin I. 224. II. 208.

Simon's des Magiers vorgebliche Statue zu Rom I. 227. f.

Speisegesetze jüdische, von korrektiver Bestimmung II. 65. 68.

Stil der alten christl. Schriftsteller I. 203. ff., Justin's 114. ff. 149. ff. 177. 205. ff.

Stoiker Freunde der allegor. Auslegung II. 37.

Sünde. Ihre Allgemeinheit II. 395. Quellen 400. ff. Wodurch sündigten die ersten Menschen? 394. Folgen ihrer Sünde 394. f. Keine physische Vererbung derselben 397. ff.

T.

Taufe. Ihre Bedeutung u. Wirkung II. 428. ff., ihre Bedingungen 430. Geheimniß ihrer Wirkung 430. f. Von einer Kindertaufe weiß Justin noch nicht 481. f.

Taufl ehre Justin's, ob ebionitisirend? II. 432. ff.

Testament, altes u. neues, inspirirt II. 12. ff. 22. ff. Welche Bücher des A. T. Justin citirt? 4., welche des N. T.? 5. ff.

Theophanieen gleich Christophanieen I. 137. f. II. 75. ff.

Therapeuten. Ihre Ansicht über Ehe I. 199. u. allegor. Auslegung II. 39. f.

Thyestei sche Mahle, den alten Christen zum Vorwurfe gemacht II. 105. ff.

Tod. Definition II. 462. Folge der ersten Sünde 395. f.

Transsubstantiationsdogma, bei Justin nicht zu finden II. 439.

Tryphon, ob Rabbi? I. 101. f. Der Dialog mit ihm bestritten, aber ächt 75. ff. Benutzung dieses Dialogs bei Spätern 83. ff. Ob wirklich gehalten? 100. f., wo u. wann? 102. ff., ob vollständig erhalten? 104. f.

Tugend des Menschen, mitwirkend zur Seligkeit II. 457. ff. Verhältniß der menschl. Selbstthätigkeit zur göttlichen Gnade 459. f.

U.

Unsterblichkeit der Seele, eine bloß donative II. 367. ff., obschon reale 462. f.

V.

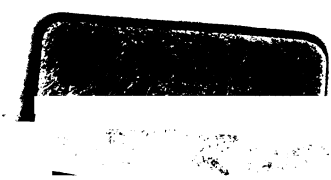
Verdammniß währt ewig II. 479. ff.

Vorsehung, Lehre von der, II. 338. f., allgemeine u. besondere 346. f., durch Engel vermittelt 345. f.

W.

Weisheit, göttliche, personificirt in dem Buche Hiob II. 263., in den salomonischen Sprüchwörtern 263. f., bei Jesus Sirach 264. f. Substanz in dem Buche der Weisheit Salomo's 265. f. Theilkraft des Logos bei Philo 270.
Weissagung, im Alterthume konstant von Gott hergeleitet II. 14. 207.
Weissagungen Christi II. 208., des A. T. theils wörtliche theils sachliche 33. f. Das ganze A. T. eine fortlaufende Prophetie auf Jesum u. die Kirche 209. ff.
Weissagungsbeweis, in der alten Kirche überschätzt II. 205. f. 224. f. Fundament dieses Beweises 206. f.
Weltbrand, ein radikaler II. 475. f.
Wunder. Deren Nothwendigkeit f. einen Religionsstifter II. 196. f. Ihre geringe apologetische Geltung bei den ältesten Vätern 197. ff. Ihre Anwendbarmachung 200. f. Unterschied göttlicher u. dämonischer Wunder 201.
Wunderkräfte der alten Kirche II. 202. ff.
Wunderfucht der Heiden zu u. nach der Zeit Christi II. 198. f.

Gedruckt bei Graß, Barth u. Komp. in Breslau.

Verbeſſerungen.

S. 147. Z. 5. von unten lies *νεκροὺς* ſtatt *νεκρὸ-*
= = = 3. = = = *εἰ* ſtatt *ἰς*
= 305. = 10. = = = *λόχνον* ſtatt *λύγνον*
= 352. = 1. = = = 1888. ſtatt 1838.
= 428. = 8. von oben l. der Frucht ſtatt die Frucht.